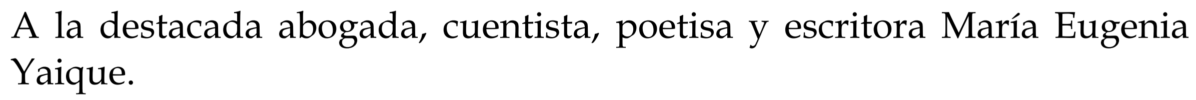
REGALOS Y CAPTURAS. LOS USOS DE LA DIALÉCTICA (MARX *RECONSIDERED*)

REGALOS Y CAPTURAS. LOS USOS DE LA DIALÉCTICA (MARX *REVISITED*)

Dr. Edgardo Adrián López
(edadrianlopez@gmail.com)

Salta capital, provincia de Salta, Argentina

2010



A la destacada abogada, cuentista, poetisa y escritora María Eugenia Yaique.
Al talentoso actor y director de teatro, Rodolfo Elbirt.
Al novelista y escritor, Roberto Acebo

Te
          sangro
    en el
          silencio
        como se
desviste
            la
                    cena

Introducción

Aforismos y preguntas

"[…] *Sin conocer bien a Marx,* [*rechacé*] *el hegelianismo* […]"

Paul-Michel Foucault[1]

"*Para estos tres discursos (Lacan, Althusser, Foucault), para ciertos pensamientos que ellos privilegian (Freud, Marx, Nietzsche), el sujeto es quizá reinterpretado, resituado, reinscrito, ciertamente no está* '*liquidado*'"

Jacques Elyah Derrida[2]

Lo que sigue será una enumeración extraña, insólita de cuestiones aforísticas para elucubrar, madurar, que se edificó, entre regalos y capturas, de setiembre a diciembre de 1995, sin más ilación que la soledad y la referencia a la Tesis Doctoral de Marx, que operará a modo de *pretexto*…, sin que lo escrito sea un comentario *in stricto sensu* del hojaldre en lid, a pesar que el *Marx reconsiderado*[3]

---

[1] (A) Los cortos, "satorianos" versos que dan la bienvenida fueron gubiados un lejano 08 de marzo de 2009, a las 5, 40 hs., en el modesto Bº Leopoldo Lugones, Salta capital, provincia de Salta, Argentina.

(B) El epígrafe es de (Eribon, 1992: 83).

[2] (Derrida, 2008 a).

[3] Imitando, mimando el título de la obra de Edward Said, que conocí junto a Spivak y otros, en marzo de 1992, en mi viaje estudiantil, foucaultiano, lacaniano, deleuziano y marxista por la gran empresa capitalista que fuees los *Estados Unidos de Norteamérica*, vengo a pincelar que Marx y el marxismo resultante, son el fruto de una invención de Occidente, de una mirada hegemónica, dominante acerca de Marx y del marxismo, que es conveniente poner en jaque mate para entonces, dar lugar a lo que el amigo de Hess podría disparar de novedoso allende cualquier marxismo, incluido el "mío", lo que podría bautizarse como "mío" –más allá también de lo propio, de la propiedad, de lo Propio de la propiedad, y allende la Propiedad, la Identidad, la Lingüisticidad y la Yoicidad de lo propio... (no obstante, para poder fugar de los marxismos ha sido ineludible que meditase en una soledad temeraria, sin amortiguaciones, imposible, lo que tenía para decir, apoyado en los "zócalos discursivos" de Freud, Lacan, Foucault, Guattari,

que aflore, tampoco sea arbitrario (los alucinemas que se articularán alrededor de sus páginas, se cincelarán en *garamond 14*, para distinguirlos de los asertos que desempolvan los sintagmas de la aludida Tesis Doctoral –en uno que otro *topoi*, como en el "bloque" referido a los meteoros, se destacarán en negrita los ítems que se ponderen sustanciales).

1. No pensamos que haya que limar ese hojaldre para reducirlo a una evidencia de que el nacido en Tréveris todavía dependía, por una parte, de Hegel, siguiéndolo demasiado y, por otra, que no había superado una especie de "idealismo práctico"[4], tal como asoma en la proposición de que el mundo debe "filosofizarse" y la Filosofía, mundanizarse.

Deleuze, Amalia Carrique, Thompson, Julio Gambina, Serres, Paulo Alves de Lima Filhio, Bourdieu, Edward Said, Elias, Durkheim, Borges, Antonio Romero Reyes, Weber, Balzac, Habermas, Derrida, Paul Virilio, Lukacs, Rosa de Luxemburg, Dussel, Lenin, Holloway, Rafael Gómez Henao, Trotski, Eagleton, Proust, Spivak, Gramsci, Althusser, Stendhal, *Che*, Vallejo, Homi Bhabha, Mariátegui, Dos Santos, Borón, Shakespeare, Roberto Acebo, Carlos Skliar, Homero, de Certau, Pizarnik, Raymond Williams, Paulo Freire, Cortazar –muchos de los cuales no están directamente citados en este loco palimpsesto–, sobre la alternativa casi inalcanzable de un *Marx revisited**).

* El título de la obra está "doblado" (en el sentido de "traducido" y de "duplicado") para diseminar el hojaldre con un nombre que no pueda reproducirse más que repitiéndolo forzosamente, puesto que no coinciden ni el título/portada ni el título "interior"**, ese que supuestamente "pertenece" más al libro, por cuanto se ubica cerca de la "Introducción".
La re consideración de Marx se diseminaría, no sería unívoca y sería por el contrario, problemática, involucrando ejes de traducción, aun cuando no se salga del castellano: hay un matiz que no es insignificante, entre "Marx re considerado" y "Marx revisitado"... Todavía más: no es igual escribir "Marx re considerado" que con la palabra "revisited" junta (Chávez Díaz, 2010 c –aquí palpita una versión levemente modificada de lo que esculpimos, por lo que la diseminación se ampliaría en sus consecuencias).
Lo otro que quise imprimirle a mi obra con estas "artificialidades", es que lo que vaya a enunciarse sobre el amigo de Engels no es tampoco unívoco y para comenzar, no lo es desde el mismo título de lo que se dirá. Mi libro posee un doble nombre, por lo que es medio esquizo y yo mismo no sé cómo llamarlo, lo que pone en jaque los temas metafísicos del "yo", de lo "mío", de la "propiedad", de lo "tuyo", de lo "propio", de la "identidad", etc.
Puede que todo eso suene a banalidades posestructuralistas e incluso, posmodernas, pero fueron las lecturas demasiado confiadas, demasiado directas de Marx lo que lo transformaron en una filosofía/excremento, en una metafísica (de) mierda… Y en esto, tuvo muchísimo que ver el leninismo (si el leninismo puede considerarse marxismo lo que, según nuestra perspectiva, no es claro…, fue un marxismo corto de miras).
** *Marx reconsidered* es el final de una larga, poco estética titulación de una obra que tal vez no amerite los latidos de la noche: no se podía llegar a *re visitar* a Marx sino al final de un prolongado devenir, al borde de lustros de haberlo frecuentado, revaluado, re escrito, repensado, re titulado, recreado.

[4] Existe todo un debate alrededor de lo que habría que ponderar "práctico" o no. Al respecto, encontramos:

> "*Si uno quisiera conducirse como un animal,* […] *podría volver la espalda a los tormentos de la humanidad y no ocuparse más que de su propio pellejo*. *Pero realmente no me habría considerado nada práctico si hubiera reventado sin haber terminado* [El capital]" (Attali, 2007: 228).

Lo que en esa sentencia habría que *aprender a ver*, sería más bien las ideas/germen de una estrategia deconstructiva de la Filosofía, al modo derrideano, porque la mundanización de la Filosofía no puede implicar sino que la Metafísica sea desestructurada por los avatares de lo Real[5].

2. Marx hace responsable a la Filosofía y en especial, a su Historia, de convertir el pensamiento en sistema, con lo cual se bloquea ese devenir–mundo del pensamiento.

¿Cómo **evitar** en una lectura del amigo de Engels, en particular, en su *comienzo*, encerrarlo en sistema, *haciendo de* él (una) Filosofía?

¿Cómo no **caer** a partir de este modo de lectura, de ese tipo de abordaje, en un despliegue de sus teorías en forma de sistema, tal como Marx lo afirma respecto de Hegel?

¿Qué lugar simbólico ocuparía dicho tratamiento, cuando la muerte del hijo y del nieto de Marx, *id est*, sus probables herederos, ocasiona que cualquier abordaje funcione como el **doble** de todo lo que pretenda reclamar el *patrimonio* de su pensamiento? Desde entonces, cualquier enfoque queda deslegitimado, a pesar que al mismo tiempo, solicite acercarse a Marx.

¿Qué *topos* habría de ocupar una **reescritura** de su apuesta cuando él nos muestra que la Filosofía y su historia *no permiten* **leer** a determinados fundadores de discursividad (Epicuro, Demócrito, Lucrecio), y cuando la Filosofía *no supo* ciertamente, abordar a Marx?

Alrededor de lo que acabamos de esculpir, querríamos zurfilar que así como los Manuscritos de 1844 fueron lo que a través de la *Escuela de Frankfurt*, disparó el marxismo humanista, gestándose pues, una cadena de debates que siguen hasta hoy, idénticamente desearíamos que los *Escritos sobre Epicuro* fueran el *leitmotiv* para habilitar la reconstrucción de un marxismo y de un Marx que sacudieran todo o casi todo lo que se enunció en torno a ellos, después de la *Caída del Muro de Berlín* en 09 de noviembre de 1989. Los Manuscritos de París se usaron para colocar en jaque el "socialismo" real, el leninismo y el sovietismo, desde que se descubrieron hasta la deconstrucción del *Muro*; los *Escritos sobre Epicuro* podrían servir para ubicar entre paréntesis lo que siguió después (la idiotez de la postmodernidad, el elogio a Nietzsche, la entronización de Heidegger, el escepticismo de Cioran, los jueguitos con Husserl). El

[5] Tal asunción nos debe evitar la formación y formulación de un *materialismo trascendental*, acorde a lo que Derrida establece en 2008 b.

corpus mencionado y acaso mis breves[6] glosas, vendrían a ser entonces, los martillos con los que se derribarían los muros que se erigieron por la ortodoxia y en reacción a la dogmática, al menos, en la aldeana Salta, en la burguesa Argentina o en la multifacética Latinoamérica. ¡Que se abra la discusión, la polémica, para que aflore un Marx[7] más allá de los "ismos"!... –allende los Toni Negri, los Guattari, los Michael Hardt, el marxismo[8], etc.

---

[6] Por mensaje de celular de 07 de diciembre de 2010, a las 00, 05 hs., el Sr. Julio Quintana, alumno de la Carrera de Filosofía de la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta (*UNSa*.), y militante del Frente estudiantil *Todo un Palo* me dijo que independientemente de las opiniones ajenas, lo que tipeo con ahínco es sustancial por el empeño, la dedicación y por lo que explicito de mis propias convicciones. Si no son los argumentos, es la pasión que habita lo que enuncio lo que le da importancia.

En otro plano de sentencias, el pasado 04 de diciembre, a las 08, 39 hs., Rodrigo Tolaba, miembro del *Partido Obrero*, Salta capital, provincia de Salta, Argentina, me hizo llegar sus congratulaciones por el nuevo libro que acababa de redactar, al que lo comencé el día 09 de agosto de 2010.

[7] Aunque por ahora, el amado por "Lenchen" es insuperable y no fue superado, a pesar que los militantes consideren que Trotski, Stalin, Mao, Lenin superaron a Marx…, alguna vez será conveniente que sea prescindible –a lo que el Sr. Carlos Balmaceda me respondió en el bar *O. Girondo*, de las avenidas Belgrano y Sarmiento (Salta capital, provincia de Salta, Argentina), el día 29 de diciembre, que eso sería una inmensa alegría para Marx, lo que fue completado por el Sr. Quintana, con respecto a que sería su realización consecuente.

[8] Así como Said talla que Oriente fue violentado por Occidente, obligándolo a que se *orientalice*, podemos esgrimir que Marx fue violentado para convertirse en marxismo (hubo una *marxistización* de Marx para que se transforme en marxismo…). En esta genuina *vejación*, intervinieron infinitos componentes, uno de los cuales y no el menor, fue lo que podría englobarse como "leninismo" (*id est*, Stalin, Trotski, Mao, Lenin, etc.). Por consiguiente, para obtener un Marx del siglo XXI habría que practicar una reconstrucción de él que estuviera fuera del marxismo y que incluso, fuese hasta determinado punto, contra marxista. Es impostergable des sovietizar, desmarxistizar, des leninizar al padre de Eleanor…

Por añadidura, los grandes nombres aludidos comenzaron por **no leer** a Marx directamente. En el joven Bronstein y aunque la obra que lo data es anti marxista, es peculiarmente notable la **feroz resistencia** que hubo en aceptar aunque fuese el "marxismo" mecanicista ruso de 1880, por cuanto agredía a una tal Alexandra por ser marxista (Service, 2010: 81 –en lugar de concentrarse en las obras del amigo de Hess para discutir con conocimiento, el joven Lieba recurría a quienes como Schopenahuer, le ofrecieran consejos prácticos para obtener victorias retóricas contra quien sería su primera esposa…) (2010: 80). Parece ser por consiguiente, que los leninistas conservaron esa denegación para con el pensamiento del maltratado Marx, denegación que continuó en el leninismo y por él –es factible que el leninismo sea *au fond*, una inmensa denegación* de Marx (lo que aquí gubiamos no puede ser a su vez, denegado con un cierre, por lo que dejamos la frase orientada a lo que (la) desborda)

* *Of course*, el anti marxismo *a priori*, como el de dos frecuentadores de *Salta 21*, también es una defensa** para protegerse de lo que se ocluye porque sí (López, 2010 l).

** Nosotros no denegamos ni desconocemos a Lenin o al leninismo, por más que lo que hemos enunciado sea para algunos, una saturación de "lugares comunes" con respecto a Lenin***, el leninismo y los leninistas…

*** Lo que sí proferimos es que de los cuatro "pilares" de ese variado *campo* que es el leninismo –Stalin, Trotski, Lenin y Mao– son Trotski y Lenin los que se preocuparon por consultar *algunos* libros del refugiado en Inglaterra. Empero, de estos dos, fue Lenin el que más obras de la autoría de Marx parece haber leído. Trotski sin embargo, logró adquirir una formación intelectual más variada que Lenin.

Y en ese ir más allá, más allá, actuaremos en este marco, con un doble gesto, con una doble sesión: por una parte, parafraseamos lo que el admirador de Heine dice sobre *Epikoiros*; por la otra, comentaremos lo parafraseado, haciendo una lectura de la lectura, una escritura de una re escritura anterior, casi injustificada, injustificable, provisoria –pero no caprichosa, arbitraria, donde intentemos suspender las nefastas experiencias de la Revolución Rusa y del leninismo, en la lectura de los textos de un muerto que seguirá, por suerte, hablando, a fin de articular un socialismo y un programa libertario adecuados para el siglo XXI.

El asunto es que si comparamos el grado de conocimiento de los libros del compañero de Engels, con el impacto que tales patronímicos tuvieron en la historia malhadada del marxismo, observamos que ese grado de saber en rededor de sus obras es un conocimiento apenas de iniciados, de políticos y de militantes *plus ou moins*, informados, antes que de estudiosos de un universo al que contribuyeron enormemente a simplificar en eslóganes (penosamente, esto **no puede decirse** sin que uno sea inmediatamente descalificado, puesto que los sovietistas citados, con Lenin y Trotski a la cabeza, se hallan santificados por sus fieles laicos…). El tema es que con mucha dificultad, tales Nombres de Padre hubieran sobrevivido en la historia del marxismo, si no hubiera sido por la Revolución Rusa: la continuación del culto al leninismo se debe más a lo azaroso de un acontecimiento de la estatura de la Revolución contra los Rómanov, que a una contribución significativa en la historia del pensamiento y menos todavía, a causa de un aporte de magnitud a las teorías del nacido en Tréveris –aunque la etapa del Imperialismo no concluyó, no es verdad que sea la fase definitiva del capitalismo, dado que

éste no está en descomposición, no es senil ni está pronto a diluirse por lo que cabe aguardar que haya lamentablemente, más “etapas” por las que el sistema burgués navegue.

Capítulo I

Glosas a la Tesis Doctoral. Dedicatoria y Prefacio

La Luna,
cementerio
de pisadas
anónimas
de llanto
contenido
en la
prepotencia
del fuego,
que impulsa
en ángulo
la soberbia
de los necios,
que
sacrificaron
a millones
por un
pequeño
paso
que no sirvió
sino
para la
vanidad
de los que
crearon
antes
el Holocausto

3. La "Dedicatoria" de la edición que consultamos se ubica en página 31. Allí, constatamos un entusiasmo por las potencias de la vida, de lo vital y de lo vivo. Marx sostiene que cualquier existencia sólo es tal si es joven, si un espíritu no anciano la protege de la resignación y la cura de la desesperanza.

No hay que ver aquí, como acaso pretendiera Camus, una evasión respecto a lo absurdo de una vida en la que todo se destruye, sino el intento de romper con un sinsentido tan aplastante, que la única conclusión fuese el suicidio (1963). El joven Marx lucha contra la rudeza de un mundo que demanda sometimiento, obediencia o muerte.

El absurdo camustiano, el suicidio como solución "lógica" de un nihilismo que surge por el sinsentido de la existencia, es un espectro retrógrado, palabras a las que es necesario tomar, en la liviandad de su consistencia, en su peso. Las nubes tenebrosas del sinsentido son reales puesto que, al igual que los fantasmas, están siempre a punto de desanimar el corazón frágil de los hombres con el absurdo de la Nada, de lo Inútil, pero ese nihilismo retrógrado es conservador y reaccionario porque no se juega por la belleza de lo vital –se es conservador y reaccionario, en virtud de que no únicamente se repele cambiar las relaciones de poder, sino porque se evalúa sinsentido el amor a la vida (Camus es de cualquier manera, mucho más inteligente y sabio que el grandilocuente y estólido Nietzsche).

4. La página 33, nos incita a elucubrar que las instituciones exigen determinadas formas de enunciación que reprimen lo insurgente que pueda habitar en el escribir, supeditando la frescura del cuerpo que se explaya en el universo de los signos, a la pedantería de las explicaciones rigurosas. La escritura, en el seno de la institución, está obligada a producir su propio amo.

El derrocamiento de ese opresor puede lograrse cuando se gira en torno de un pensamiento interdicto, *marcado* por los poderes del Logos, como el de Marx, Demócrito, Epicuro, Lucrecio. Es viable pues, desestructurar no únicamente el amo de la escritura, sino la Historia de la Filosofía. La relectura de un pensamiento rechazado se vuelve así, una **desmarca**.

5. Los márgenes de la Mitofilosofía son paganos, dado que la Metafísica siempre se asocia con una Teología.
6. Tales márgenes están modulados por el rol que juega el *cuerpo*[9], ya que éste es realizado como algo portentoso, luminoso,

[9] Tal como desembraga de de Certau, no existe El Cuerpo, sino que en la Historia ubicamos *vestigios* de cuerpos, cuerpos que se construyen acorde a lógicas culturales precisas (2010). Es que hay un trabajo "[…] *alquímico* [*que*] *transforma lo físico en social* […]".

Sorprendentemente, esa concepción es tildada de posmoderna por el marxista Eagleton (2010 a: 2, 6), lo que obviamente, rechazamos –no dejo de asombrarme de cómo la fructífera noción respecto a que **todo** se halla significado cultural, social e históricamente es atacada y ridiculizada de "sofística idealista" (2010 a: 6, 8 –por el contrario, ¡es lo más materialista!*, aunque no en un sentido torpemente materialista ni de realismo ingenuo…).

* Helvetius, que fue un materialista primigenio, aseveró en alguna oportunidad que la Historia era la *novela* de los hechos.

floreciente; la Teología de la Metafísica se ve llamada a levantar sus sistemas contra todo lo que existe de peligrosamente incontrolable en el cuerpo (Deleuze, 1984).

7. De página 34, elaboramos que Hegel, a la vez que permite un abordaje de los márgenes de la Filosofía, también la obstaculiza; de allí que toda reescritura de dichos márgenes ponga en movimiento el inmenso sistema platónico/hegeliano. Es ineludible pues, aceptar parcialmente la intervención de ese sistema y simultáneamente, desmantelarlo, a fin de que lo rechazado por el mismo asome en su fuerza deconstructiva.
8. De página 35, concluimos que la Mitofilosofía es un ariete contra el entendimiento teologizante; es Prometeo y Sísifo, dado que se enfrenta contra todos los poderes, casi siempre teológicos.
9. La crítica principia con una Confesión, tal cual lo indica Derrida: se confiesa, en la medida en que es posible escuchar el grito de "agravio", que no se hará de Mensajero obsecuente de los dioses.

¿Por qué no se supo escuchar esta Confesión de Marx, de Prometeo y de Epicuro? ¿Qué razones existen para que se hermanen el privilegio de ciertas voces, de la Voz del Logos y la sordera mayúscula de toda Filosofía? ¿Por qué no se pueden esquivar los lexemas relativos al oír, para enunciar lo que deseamos significar?

Capítulo II

Apostillas a la Tesis Doctoral. Primera Parte

"[*A* …] *los guerrilleros* […] *de Colombia, se* [*les*] *exigía para ascender al grado de oficial, además de los conocimientos militares, conocimientos políticos de tipo marxista* […]"

Camilo Torres Restrepo[10]

"[… *La*] *dialéctica* […] *es la forma más elemental del pensamiento, la infancia de la reflexión* […]"

Émile Michel Cioran[11]

10. Página 39. La Mitofilosofía, así como es un espolón contra los amos del mundo, imperializa sus sistemas; el Paradigma de cualquier Imperio filosófico es Aristóteles.

Eso significa que Hegel viene a ser una máquina provisoria en la lucha contra los sistemas imperiales de pensamiento en Filosofía; de allí que una puesta entre paréntesis apresurada de Hegel, no haga sino fortalecer y restaurar el dominio de Aristóteles.

11. P. 40. Se desmantelan las ideas de desarrollo orgánico (nacer, crecer y morir). Al criticarse y tratarlas en calidad de "representaciones", como categorías derivadas de la Filosofía de

---

[10] (A) El poema del Capítulo I se redactó en el bareto *Sal si puedes*, *Paseo Balcarce*, el día 29 de agosto de 2009 a las 3, 40 hs. (Salta capital, provincia de Salta, Argentina).

(B) (Torres Restrepo, 2009).

[11] (Cioran, 2009: 55).

la Representación, Marx escapa de ella. Por otro lado, queda deconstruido el teo–teleologismo que puede introducirse en todo relato histórico (contra los posmodernos).

12. La muerte ya está en lo viviente, es el movimiento de la vida, su forma; cualquier ser vivo es vida en pugna contra la entropía de la muerte. Un pensamiento complejo siempre tiene en cuenta lo vivo, la vida y lo vital; siempre reflexiona sobre sus dinámicas (contra Morin, 1995).
13. Que la Filosofía haya dado origen a sistemas, indica en ella una tendencia a destilar totalitarismos, lo que engendra por reacción, saberes asistemáticos y que desterritorializan los imperios conceptuales; son los nómadas de la frontera que luchan contra los pensamientos/Estados.

Epicurus no designa tanto un individuo como un tipo de pensamiento, una estrategia de resistencia que le hace la guerra a la estatización de las ideas, que se vuelve contra los imperios filosóficos.

14. P. 41. La Mitofilosofía posee un comienzo mítico; el Logos ha sido inventado para desterrar el Mito y no obstante, lo que se produjo fue que la Metafísica tuvo que fabular un principio y por ende, convertir al Logos en un Mito disimulado.

Por lo demás, todo comienzo es mítico. El padre de Laura no se enreda en ninguna mitología, platónica o hegeliana, de los orígenes o del principio, al desmantelar y denunciar el comienzo mítico del Logos.

15. Sócrates es un mito terrible; es el mito del principio de la Filosofía, es el mito del buen sabio, del *sophos* que es aplastado por la no–verdad.

Que Sócrates sea un mito implica que, como cualquier mitología exige un Sacrificado, aquel Ciudadano debía inmolarse, exponerse como sacrificado, con el horizonte de que la Filosofía tuviese su comienzo.

El principio de la Filosofía, el movimiento que tiene lugar con Sócrates es el de la Dialéctica bajo el aspecto de la Mayéutica, el arte de la Iluminación por confrontación dialógica. La Filosofía comienza míticamente con la Dialéctica y con la figura del *Polemos*, incluso, con los eleatas. Dialéctica y Polémica son los Mitemas por los que principia la Mitometafísica.

Sin embargo, si la Filosofía comienza con el mito de la Dialéctica, con la dialéctica del Mito, algo impulsa a andar la Dialéctica, algo que le es anterior: la lógica del Sacrificio, puesto que Sócrates, que era un maldito

narcisista que buscaba rivales y que los acosaba hasta humillarlos, es muerto, ofrecido a los dioses, a la Sabiduría, a la *Civitas* y en ese acto, Sócrates, el patotero de la Razón, se pierde. Al extraviarse, debe ser recuperado; principia la Dialéctica. En consecuencia, Marx, siendo distinto de Sócrates, no se halla atravesado(besado) por el obsesionema, el chifladema, el mitema y filosofema de la Dialéctica; está advertido de que ella es el Mito por el que comienza la Filosofía[12].

However, hallarse enterado de que la Dialéctica es el principio mítico por donde comienza la Metafísica no puede ser un mero saber; de otra forma, nos veríamos remitidos a la figura del Sabio y entonces, no huiríamos de la Dialéctica filosófica.

Pero estar informados de la función de la Dialéctica es posicionarse como lo otro de ella y por consiguiente, ser suscitado en su fluir; la deconstrucción, por más radical y derrideana que sea, tiene que pasar en algún instante, por la dialéctica, aunque ésta sería una "menor", extranjera, ininteligible, extraña, "china" (contra Bennington –Derrida y Bennington, 1994).

16. La Filosofía es una figura del Olvido y una manera de Olvido, por cuanto las formas de pensamiento son extraviadas en sus rasgos singulares, cuando la especulación metafísica resalta los aspectos puramente filosóficos. El Olvido de lo que se tenía que pensar, el Olvido a su vez, de ese olvido de pensar, son lo que echan también, a andar la Dialéctica.

Ahora bien, el Olvido de concebir se opone al Olvido heideggeriano del Ser, puesto que es viable elucubrar que ese olvido es un artificio de la Metafísica para hacer olvidar el otro Olvido, el del pensamiento. El Olvido del Ser sería una transformación mitológica del Olvido de concebir y pondría a dicho desplazamiento, en el lugar del principio de la Filosofía (contra Heidegger).

17. La historia de la Metafísica genera prejuicios, oculta lo particular del pensamiento que viene de los márgenes. No se trata de la Ocultación de La Verdad sino del Ocultamiento de los Márgenes.

Para combatir contra la historia de la Filosofía es necesario forzar el concebir, tornarlo atento y minucioso, capaz de escarbar en las rendijas de esa historia para poder deconstruirla. Una "micro/historia" opuesta a una "macro–historia"; no hay historicismo metafísico en Marx, al modo que en Heidegger

[12] Derrida se encuentra mucho más enredado y comprometido con el barbado de Prusia de lo que parece dispuesto a reconocer en *La tarjeta postal*… y en *Espectros de Marx*… El distanciado de Moses Hess es el principio no mítico de la deconstrucción, el comienzo no mitológico ni mitologizante de la anti Filosofía.

epocaliza la Historia del Ser y de su Retirada (contra Popper, 1981).

Capítulo III

Interpretaciones de Demócrito y Epicuro

No
te
encontraba
en ese
sitio
de dios,
en que
aparecía
oscuro,
como la Muerte
buena
y renga, coja,
apoyada
en el
bastón
del Tiempo
o de la
madrugada,
el vaso amigo
de los
solitarios
que no
pueden
olvidarse
del montón
de Nada
que se hacen
emociones
cuando
se despereza
el sol

18. Las filosofías “menores”, al estilo de la de Demócrito, son contrapuestas con otras metafísicas a las que se usa como poderes en su contra. Demócrito es empleado por la Historia de

la Filosofía, por la Metafísica para descalificar, situar a Epicuro en lugares de minoridad y de "menoridad": por el primer movimiento, se convierte a un grupo en una minoría; por el segundo, se transforma a determinados individuos en "menores" necesitados de tutela.

19. Los saberes no mayores son **forasteros**, son aquello que detenta el poder de colonizar *topos* inesperados y son los que acechan sin pausa, las fronteras de lo instaurado.

Si hemos de conceder que respira una dialéctica materialista, aunque con infinitas precauciones…, es porque es una estrategia del movimiento, del viaje que arrastra a la crítica a ser extranjera, forastera, respecto de los poderes bendecidos.

Considerando el mito/Sócrates, de las dos penas que era factible sancionar, la Filosofía elige la cicuta, la muerte civilizada dentro de la *polis*, es decir, el fallecimiento en el Interior del Orden y de la Cultura, excluyéndose el ostracismo, esto es, la inauguración de un saber–viajero y por ende, forastero. Sócrates habría sido reducido en sus posibilidades deconstructivas al confinárselo en la ciudad; Derrida apunta con razón que es el sabio que jamás podría salir de la *polis*, que nunca podría ser un extranjero ni de ella ni de sí mismo. Es que la extranjería del saber "menor" rompería con la Filosofía de la Identidad, dado que aquella exige ser forastero del Sí Mismo, de lo Idéntico y del Uno. En la escala en que el suegro de Aveling no es Sócrates, es un extranjero de la *Civitas* y se escapa pues, de la Metafísica y adopta el devenirforastero que fue interrumpido míticamente en el comienzo mítico de la Filosofía.

20. Un pensamiento de extranjería es también, un saber que siempre se "apropia" de lo que no se debe tomar. Hay una profanación, un robo primordiales en todo saberextranjero a la Metafísica.
21. Los saberes "menores", como la Filosofía epicúrea, son anti teológicos, con lo cual la Teología se previene de ellos y nos previene. Mas, como son igualmente *glosadores* de otros pensamientos, dado que se apropian de fragmentos, gestando la acusación de plagio, la Filosofía/general también se protege. Teología y Metafísica custodian sus recintos.
22. P. 43. Es que el pensamiento teológico–metafísico es un Sello, la Marca suprema de la Voz del Logos, aquello que distribuye las citas según órdenes de legitimidad. Un saber menor es por lo tanto, una contra/marca, una contra–firma y siempre se halla citando de modo "ilegítimo".

Es pertinente recordar aquí las acusaciones de plagio y de deshonestidad intelectual respecto a las fuentes, que se concretan en desmedro de Marx, como muestra de que un saber que moviliza potencias libertarias no puede ser acusado de otro modo.

En torno al mito/Sócrates encontramos el problema de la cita y por consiguiente, del plagio, del Sello y de la Contra–firma. Recordando que Sócrates es un violento de la Razón, que es un abusador psicológico, el conocimiento socrático es un "plagio" de lo que sería "verdadero" saber, "bastardeo" que pone en cuestión las seguridades conseguidas y las instituciones.

Los saberes menores implican nexos insólitos y no mecanicistas entre realidad y pensamiento; son ajenos a la Metafísica e inducen su hostilidad.

23. Al principiar por exponer las concepciones de Demócrito y Epicuro, el padre de Jennychen lo hará anunciando una oposición entre ellos, o sea, de una manera aparente y tradicionalmente dialéctica. Al desplegar su opinión, Marx lo hace siguiendo los instantes de la interacción "clásica" tripartita.

Sin embargo, esas tres escansiones no tienen la estructura semántica de la retroinfluencia hegeliana, por cuanto no se ve en ellas los momentos de la afirmación, de la doble negación y de la superación/elevación. Acaso esto nos habilitaría para pincelar que la dialéctica materialista recorre tres instantes, pero no siempre acorde a los filosofemas de la metafísica hegeliana, lo cual pondría a la interacción marxista en posición de exterioridad con respecto al viejo Titán. No toda dialéctica es interacción de la Identidad y de lo Uno, como insisten Deleuze, Guattari, Derrida. Por el contrario, Marx, al emplear las tres hiancias dialécticas sin la correspondiente estructura semántica, bloquea la dialéctica del Todo perteneciente a Hegel. Veamos:

α- Demócrito es escéptico; no cree en una verdad accesible a los sentidos; fenómeno y verdad se hallan separados. El mundo está compuesto de átomos y vacío, mas, esos elementos no son sensibles. Los átomos y el vacío no pueden dar lugar al Uno totalizador porque conservan su singularidad. Si parece haber un mundoUno es a raíz de que la percepción no capta la particularidad mencionada.

El universo fenoménico es lo único que percibimos; por ende, ese mundo es el objeto verdadero de los sentidos; es la verdad de los sentidos. El fenómeno es lo verdadero.

Respecto a lo que antecede, cabe decir que el suegro de Lafargue [13]valora el pensamiento de Demócrito porque, entre otras cosas, no mutila la singularidad de los átomos y del vacío y en virtud de que repele al Uno metafísico. Marx rescata el concebir de lo particular; un saber menor es siempre un conocimiento/singular y de lo particular. No existe entonces, complicidad entre Marx, Demócrito de por medio, y la Mitofilosofía del Logos–Uno.

P. 44. Por su lado, Epicuro delinea que todo sabio es dogmático porque no es escéptico y en razón de que se encuentra seguro de su conocimiento.

Con ello, el padre de Eleanor está considerando positivo que un intelectual no sea colonizado por la figura nefasta del sabio. Para ser materialista, practicando un materialismo que vaya más allá de la oposición entre idealismo y materialismo (Attali, 2007), debe ser escéptico aunque no nihilista. Un intelectual siempre está en peligro de convertirse en dogmático y en sabio, o sea, en Profeta, en la medida en que ya no es capaz de poner en duda su conocimiento.

Epicuro imagina que el mundo no es apariencia subjetiva, como Demócrito, sino que es manifestación objetiva. No obstante, ese materialismo objetivista a ultranza conduce a resultados risibles: si el universo es solamente objetivo, todo es lo que parece; el Sol es pues, tan grande como lo percibimos, *id est*, apenas mayor que una mano abierta.

Esa importantísima apreciación de Marx posee consecuencias incalculables. En primer lugar, el materialismo marxiano no sería un materialismo objetivista y unilateral, a la manera epicúrea. Por ende, no estaría preso de los mitemas de la Filosofía.

En segundo término, lo subjetivo, acorde a lo que se desprende de la cita de Cicerón, detenta la capacidad de inducir efectos **materiales** sobre la realidad, los cuales no pueden limitarse a las simples "ilusiones ópticas". E. g., que para Epicuro el Sol sea tan grande como parece tiene consecuencias materiales en su concepción del mundo, en la escala en que sus evidencias son para él, como fuerzas que no puede evitar.

[13] Es impostergable proferir que, excepto lo que asoma en su texto "El derecho a la vagancia" traducido más delicadamente como "El derecho a la pereza", este seguidor del deconstructor de Hegel, es muy recio en la presentación del pensamiento de su yerno.

En tercera instancia, si los sentidos eran los heraldos de la verdad encerrada en lo sensible, y si este materialismo llevaba hacia deducciones ridículas, un materialismo complejo, no lineal ni ingenuo, no sería un materialismo de los *sentidos* ni por consiguiente, de la Verdad. La materia no sería depositaria ni garantía de la Verdad, ni el objeto de los sentidos. Marx por consiguiente, no introduciría en su materialismo irreductible, la Metafísica del Referente, la que tendría por correlatos a las Filosofías de la Verdad y de la Recta Percepción.

Por último, un materialismo que fuese en todas sus valencias anti metafísico, no podría ser caracterizado con base en unas cuantas líneas o rasgos. Únicamente un materialismo objetivista e ingenuo, sería lo suficientemente unívoco como para ser agotado por el discurso y por el lenguaje[14].

β- La diferencia de juicios teoréticos entre Demócrito y Epicuro se hace más palpable en la distancia que existe en las pasiones en juego y en la *praxis* científica, en la pasión que ponen cuando ejecutan ciencia. El amigo de Engels sopesa aquí que un análisis de las pasiones y de los modos de enunciar asociados, es necesario para revelar la dinámica de un concebir.

En cualquier práctica y en todo discurso, están en juego las pasiones (Greimas y Fontanille, 1994). No existe verdad ajena a las pasiones; no se arriba a la verdad sin pasiones. Sólo hay verdades pasionales y apasionadas, ya atravesadas por lo *pathémico*.

Ahora bien, como Demócrito –prosigue Marx– considera que lo sensible es lo único que se puede aprehender, rechaza la Filosofía y se inclina por un saber positivo y empírico. La superación de la Metafísica, el intento desesperado y pasional de salir de su Imperio, ejemplificado en la mutilación de Demócrito, conduce hacia un saber empiricista, con lo que el pensamiento queda inmovilizado de otro modo y atrapado en otra forma de Filosofía.

El problema que se suscita es el de inventar estrategias para que el concebir sea devenir, para que el pensamiento no sea inmovilizado, demorado en sus velocidades.

P. 46. Demócrito es *eruditus*, un errante de la sabiduría, ya que el erudito debe recorrer muchos conocimientos, buscar

[14] Es una de las razones por las cuales todavía no se puede hablar de Marx, por las que se habló tan mal de él y por las que, al tematizarlo, se corre el riesgo de colocar un epitafio, es decir, asesinarlo en nombre de otros tantos poderes.

en torno, dar vueltas, explorar líneas alejadas de la Recta, de una Verdad absoluta y totalizante.

El *eruditus* nómada, vagabundo, no produce Tratados sino que compone líneas de demostración escuetas y prefiere el diálogo antes que la soledad del concebir.

Así, si bien Demócrito, al bregar contra la Metafísica para que no congele su pensamiento, se enreda en otra Filosofía no menos inmovilizante, conserva todavía la capacidad de salir de esos laberintos, haciéndose nómada y viajero, llegando al Oriente (visita a los yoguis hindúes) y al Silencio del Logos. Demócrito extra/muros, anti socrático, oriental más que Occidental; viajero antes que ciudadano. Es el intelectual que, recorriendo el mundo, siendo extranjero de todo, no tiene patria a la que regresar ni tierra prometida a la cual ver, aunque busque constantemente un saber que no congele el elucubrar. En consecuencia, hay que producir un devenir–Demócrito en el pensamiento, a fin de combatir las Ciudades que en él puedan bautizarse y de querellar las Profecías que puedan tranquilizar el espíritu.

Marx, una vez que hizo suyos los elogios a Demócrito respecto a su peculiar forma de ser, no estará de acuerdo con la excesiva fe de Epicuro con relación a la Filosofía. *However*, en una lógica indecidible (Gödel, 1981 a), el nacido en 1818 tomará algunas frases atribuidas a Epicuro sobre cómo emanciparse de la Metafísica.

Para liberarse de la Filosofía, es impostergable dejarse seducir por su encanto y entonces, ya se está libre. La Metafísica es aquello que nos permitirá estar emancipados, al extremo de estar libres de ella misma. Pero si eso es cierto, debe ser falso, puesto que si la Filosofía nos hará libres aun de ella misma, en esa supuesta emancipación habrá todavía Metafísica. No obstante, si es falso, es pues, verdadero, porque filosofando nos damos cuenta de que la Metafísica nos atrapa y nos libera[15].

Otra lectura nos vendría a decir que cuanto más nos esforzamos por escapar de la Filosofía y de sus mitologemas, con mayor sutileza estamos presos de su dominio; es necesario transitar por la

[15] Todo lo cual puede ser útil para elucubrar que cualquier saber emancipatorio es indecidible en los efectos de liberación que quiere inducir. Marx entonces, no cree ingenuamente que una teoría crítica está más allá de la "paradoja de Epicuro". Más todavía; la lucha misma por la emancipación es una pelea, una pasión que no está exenta del peligro de ser otra forma de dominio. Tanto el pensamiento crítico cuanto la lucha emancipatoria, deben tener la suficiente fuerza para salir de la "paradoja de Epicuro", para que teoría y praxis sean capaces de liberarnos aun de ellas mismas.

Metafísica para lograr estar contra ella, aunque en dicha actitud pueda haber sin duda, Filosofía.

P. 47. Un saber menor como el de Epicuro es un conocimiento que desprecia la ciencia y hasta es enemigo de ella; un saber menor es una máquina de guerra contra la ciencia, la cientificidad y lo científico, sin que por ello se postule ningún irracionalismo estéril y nihilista.

Continúa enunciando Marx: es cierto que Demócrito deja crecer dentro suyo un devenir/oriental, un movimiento no civil, pero al encontrarse en Oriente recurre, de algún modo, a los Maestros y Sacerdotes, a los Amos en los que sigue palpitando el Logos. Por el contrario, Epicuro es su propio padre, es autodidacta, no posee ningún Maestro, ningún Saber–amo. Un pensamiento menor[16] es pues, un saber que brega contra todo Maestro; no pretende hacer Escuela sino acaso, mostrar algunas herramientas que serían útiles para liberarse de lo socrático y de lo que inmoviliza el pensamiento.

En Demócrito existe una pulsión de conocimiento que lo arrastra y lo vuelve extranjero de la Ciudad, pero es una pulsión que lo lleva de nuevo al encuentro con lo Occidental, con lo griego, es decir, con la Mitometafísica. En Epicuro actúa la misma pulsión, mas, se convierte en extranjero de lo Occidental, del Logos, aun sin salir de Atenas, de ese Arquetipo de lo Civil. Prefiere cuidar su jardín, como los orientales, según Greimas (1990), que alcanzan lo inesperado alterando día a día, pequeñas cosas. Deviene jardinero y horticultor, un nómada de las pequeñas distancias y de los signos cotidianos. Y aunque algunas veces arribaba a Jonia para visitar amigos, no es para hacer con ellos reuniones de investigación, grupos amantes de la Sabiduría. Epicuro contrapone al Amigo de la Verdad, el Amigo del *Polemos* como simple recreación de los afectos y pasiones.

γ- Las diferencias entre ambos pensadores no tienen que ver con los individuos; el nombre propio "Demócrito" no designa un individuo sino determinada manera de hacer posible el elucubrar. El suegro de Longuet pincelará incluso, que ambos son **direcciones** opuestas del saber que se *corporizan* en ellos; son un conjunto de líneas por las cuales el conocimiento circula con ritmos particulares. Epicuro es de

[16] En el sentido de un elucubrar no patriarcal, femenino, no masculino, feminista, marginal, fluido, minoritario, no autoritario, no adulto o joven.

esta forma, una *dirección* del pensamiento más que una persona dedicada a cuidar meticulosamente su jardín. Hay tanto un pensar/Epicuro como un pensar–Demócrito.

La praxis, delinea Marx, es *energía* y por ende, *fuerza*; la praxis es energía y fuerza *prácticas*. El énfasis en el término "práctico" posibilitaría que la energía de la acción de la que habla el padre de Laura, se libere de sus resonancias griegas y metafísicas (*energeia* y *technê*).

El "sociólogo" alemán afirma que considerará la manera que en *Epikoiros* y Demócrito, la reflexión vincula el pensamiento y la realidad. Acorde a lo que entendemos, el enunciado puede ser empleado para definir "ideología": un filósofo establece entre el mundo y el elucubrar, una relación que expresa el vínculo que se entabla entre la conciencia singular y el cosmos. O sea, el filósofo toma el contacto que hay entre su conciencia y el mundo, por el enlace existente entre pensamiento y realidad. El filósofo hace de una parte, el todo.

La ideología sería entonces, lo que reduce[17] la complejidad del mundo, y la diversidad de la relación entre el universo y el concebir. Esa jibarización es efectuada a través de una puesta en enunciado del mundo y por la impronta que deja en cualquier enunciación, el lugar social que se ocupa respecto al proceso de génesis de la riqueza[18] y con respecto al umbral que marca cierto "nivel de vida"[19]. Tal caracterización de la ideología no implica ninguna alusión a la verdad y justicia; Marx pone el acento en el proceso de enunciación y de construcción del mundo. La ideología, que es un hacer creer que su óptica del cosmos es el mundo, pone en funcionamiento la Metafísica del Ser, dado que para ella es inevitable colocar su universo construido en calidad de referente absoluto de todos los pensamientos. La crítica de la ideología sería pues, la deconstrucción de la Filosofía de la Presencia y de la Verdad.

---

[17] No sólo limita lo intrincado del entorno, sino que lo ideológico y los sistemas simbólicos en sentido amplio, nos protegen de los estímulos del mundo de idéntica forma a como dormir amortigua la incidencia del entorno (Freud, 2008 c_{xvi}: 2601). Incluso, se puede afirmar que existen ideologías para conservarnos dormidos, para no despertar del todo (López, 2010 d).

[18] Por ese parámetro, se diferencian las clases dominantes de las oprimidas.

[19] Por esta otra referencia problemática y escurridiza, acompañada de mecanismos de distinción (Bourdieu, 2000), se diferencian los grupos de poder de los conjuntos subalternos (López, 2009 a, 2009 b).

Por añadidura, la crítica de la ideología debiera evitar caer de nuevo en otra Metafísica que pusiera su forma de entender la realidad, en lugar del mundo mismo. La deconstrucción de lo ideológico significa una lucha por el disenso y a favor de las divergencias de saber (contra Foucault, Lyotard, Baudrillard, Weber, Popper, etc.).

24. P. 48. Saliendo ya de la exposición escandida en tres tiempos, podemos decir que para Demócrito la naturaleza de la realidad es la necesidad o el destino. El movimiento azaroso de la materia, de los átomos, suscita el orden que palpita en el universo. Sin ese orden de la realidad, sin esta necesidad imperando en el mundo, todo pensamiento sistemático, firme sería imposible. En efecto, si no hubiese orden y necesidad, habría azar y sinsentido. El azar está en guerra contra un elucubrar sólido, no permite un pensamiento firme, pero como es factible un concebir sólido, el azar no existe; únicamente hay necesidad.

Epicuro por el contrario, no buscará artilugios para protegerse del azar y de su movimiento sinsentido e inasible. Aceptará que el azar efectivamente, impide la emergencia de un pensar firme; mejor así, porque podrá surgir en su reemplazo, un elucubrar/flujo, inorgánico, flexible, molecular. El refugiado en Bélgica nos muestra que todo pensamiento que conjura el azar y que lo repele, es un conocimiento molar, duro, orgánico, poco flexible. Un saber menor como el de Epicuro, acepta el azar y el no poder contar con un sistema.

Cualquier concepción que se base en la necesidad o *heimarmene*, en el destino, es un concebir teológico y fisicalista, por cuanto la *heimarmene* se parece a la voluntad inapelable de los dioses o al movimiento inexorable de los astros:

> "[… *hay*] *que admitir el azar, no a dios* […]" (Epicuro, citado por Diógenes Laercio, glosado a su vez, por Marx…).

En un pensamiento valiente que no reniegue del azar existe espacio para la libertad; siempre es viable trazar líneas de fuga, cambios cortos y fáciles que nos lleven al Afuera de todo poder o necesidad.

P. 49. En virtud de que Epicuro no acepta la necesidad, no reconoce tampoco el juicio disyuntivo, el binarismo silogístico, el maniqueísmo que recorre toda Lógica. Un elucubrar menor no es conocimiento binarista; siempre cree que es posible escapar de los maniqueísmos; un saber menor está en guerra contra lo binario. Marx no se encuentra en el seno apacible de una máquina

binaria, tal cual opinan Deleuze y Guattari, tan poco originales en ello, compartiendo la sordera de toda Filosofía con respecto al materialismo del amigo de Engels (no es casual que en *Mil mesetas* rechacen al pobre de Beethoven, que ha sido el más grande compositor de todos los tiempos, capaz de desviarse de sí mismo con su dodecafónico, atonal y jacero cuarteto para cuerdas, la *Grosse fugue*, Opus 133 –audible[20], escuchable, únicamente hasta determinado punto, en el siglo XXI…). Marx está encaramado en una máquina de guerra que pelea contra lo Disyuntivo. La dialéctica menor anti hegeliana, anti tea y atea en su misma enunciación…, confiando en los poderes luminosos del azar, no es una dialéctica binaria que procede por elecciones maniqueas y disyuntivas.

En razón de que Demócrito no acepta el azar es **determinista**. No obstante, no es un determinismo a ultranza, puesto que hay lugar, si no para el azar, al menos, para lo *probable*. En el universo, las cosas que suceden no ocurren sólo porque era impostergable que acontecieran sino en virtud de que era factible que pasaran. La *posibilidad real* es lo que hace que la necesidad de que algo ocurra, sea ineludible, necesaria.

25. P. 50. Un pensamiento que es determinista y que conjura el azar, también es fundamentalista en el sentido de que a todo busca encontrarle fundamento. Un saber menor **no es** fundamentalista. Por eso es que un saber contra metafísico y anti teológico, en suma, materialista, no podría adoptar la materia en calidad de principio. En el Marx epicúreo no existe **ningún** principio trascendente que esté allende las posibilidades de autocrítica de la teoría, precisamente porque no se parte de fundamento ni dogmatismo algunos (contra Bennington, Deleuze, Foucault, Baudrillard, Guattari, Castoriadis, etc.).

A la *posibilidad real* democriteana, Epicuro nos permite enfrentar la *posibilidad abstracta*, en la que tienen espacio ilimitado lo impensado y la fantasía. La probabilidad abstracta, lo que es meramente posible sin que por ello sea, en algún momento, realizable o actualizable, empuja el concebir al borde de sus fuerzas, lo obliga a ir más allá de sí mismo, emancipándose del logos anti fantasía y entrando en la esfera del delirio productivo. La probabilidad abstracta, formal es lo que ocasiona que una

[20] La *Grosse fugue* integra, junto a otros cinco cuartetos para cuerda, la llamada etapa "esotérica" de Beethoven. Por ejemplo, el cuarteto Opus 132 es de a ratos, estridente, discordante, casi en los límites de la tonalidad, en especial, en el primer y cuarto movimiento. Estas seis piezas musicales son para algunos especialistas, la verdadera contribución del distinguido sordo al arte. Para nosotros, es una muestra de cómo el Beethoven no esotérico, era un contra Beethoven con relación al Beethoven de la *Grosse fugue*, o bien, de cómo el Beethoven esotérico fue un anti Beethoven con respecto al que escribió la Quinta Sinfonía…

teoría fugue de sí misma[21], lo que conjura el enraizamiento de toda dureza en ella. La posibilidad formal no se vincula con un objeto específico, no está en contacto con lo objetal sino que se refiere a lo que puede ser elucubrado y que todavía no lo es. Al no existir objeto, el sujeto que subsiste es un sujeto débil, una función por la que pasa la acción de pensar lo impensable, apenas una traza que dejan las intensidades del concebir. Un conocimiento menor tampoco posee como correlato una Metafísica del Sujeto[22].

La probabilidad abstracta mantiene abierta la teoría, dado que llama la atención en torno a lo impensado y muestra así que bien pueden existir cosas aun sin explicación. La posibilidad formal es una guerra contra el modo de intelección "*racionalmente definitorio y por eso mismo, unilateral, que* [*arranca*] *de la probabilidad real*" y en consecuencia, de la necesidad (Marx, 1988: 50). Un elucubrar abierto no procede por definiciones justas[23], dado que en cualquier definición ya hay un binarismo; antes que acotaciones y sentencias, mejor es arriesgarse a cuestiones que son inseguras de resolver (contra Sir Popper y sus miserias; contra sus propios juicios domesticados).

26. P. 51. Epicuro imagina que es temerario y dogmático juzgar mediante silogismos con vocación de perennidad, sobre lo que únicamente se pueden argüir *conjeturas*. Un saber menor nunca es un elucubrar apodíctico y positivo, sino conjetural y abierto. El historicismo del barbado de Prusia no supone, como delinea Popper –bendecido por el trono de *SMB*–, un pensamiento autoritario e inflexible.

Epicurus no sólo acepta el azar como elemento sustancial en el discurrir del cosmos, sino como potencia creadora en el propio concebir: el azar permite que la teoría genere conexiones internas productivas y complejas, que no se suscitarían de otro modo. El azar en la teoría hace que el

---

[21] En otros autores, la alternativa abstracta no es bien valorada; se considera que el exiliado en Londres la critica y la pone en un lugar secundario con respecto a la posibilidad real. Cf. (Löwy, 2010).

[22] Si bien Spivak le dirige críticas al expulsado de Francia por ser en algunas ocasiones, etnocentrista y colonialista (algo en lo que no le faltan justificativos…), gubia que en él nos topamos con los elementos para un descentramiento radical del sujeto (2010 b: 301).

* Los intelectuales galos de la altura de Deleuze, Guattari, Foucault se hicieron pasibles para mí, de una merecida crítica en innumerables puntos asociados a su mala fe con las teorías del acosado en Londres, mas, Spivak carga las tintas en su oposición a ellos (2010 b), sin ser capaz de ver que muchas de tales objeciones pueden dirigirse contra sus abstracciones que en reiteradas circunstancias, son llamativamente apolíticas en momentos en que alude y elude, ejes significativamente políticos.

[23] Ver una crítica de las definiciones, en (Engels, 1975: 70).

pensamiento sea capaz realmente, de ser un concebir; el azar ocasiona que la teoría devenga pensamiento ligero, creador, una máquina de enunciados veloces, lo suficiente como para que se aparten los imperios de conceptos.

Ahora bien, Marx termina pincelando que aunque Demócrito y Epicuro puedan oponerse del modo en que los hemos enfrentado, están aferrados el uno al otro, en el *parergon* en que átomo y vacío son las categorías comunes a ambos[24].

---

[24] Según lo que se nos dice en nota editorial, las Secciones IV y V de esta parte se extraviaron. Lo interesante es que esa pérdida hizo *aparecer* la exposición de los filósofos citados a manera de un discurrir dialéctico hegeliano. Habría que preguntarse qué es lo que la Mitofilosofía, en particular, y los discursos que hablaron de Marx, en general, han perdido para que la interacción materialista aflore con una estructura trinitaria, al modo platónico/hegeliano.

Si a partir de ese extravío nos fuera lícito inferir lo que anunciaremos, diremos que los instantes de la dialéctica marxiana son **cinco** y **no** tres, aunque acaso, los últimos sean el Afuera del tercer momento, como si fueran un margen del mismo que pondría en juego lo no pensado en los otros.

Los últimos instantes evitarían que la interacción adjudicable al amigo de Engels, no sea un concebir dogmático, y cerrado al azar y lo plausible. Es impostergable decir que la exposición dialéctica en 4 ó 5 tiempos no se la encuentra de un modo casual en el resto de los textos de Marx, sino que es un modo de enunciación empleado incluso, en los artículos periodísticos y hasta en el mismo "Manifiesto Comunista".

En Engels, la estructura trinitaria clásica es mucho más fuerte, lo que es correlativo de menos flexibilidad teórica, lo cual puede observarse en palimpsestos geniales y contrastantes de la talla de *Dialéctica de la Naturaleza*. En su amigo, se percibe un nexo estrecho entre cómo su escritura rompe con esa estructura semántica trinitaria, planteando no únicamente cuatro o cinco momentos sino además, consideraciones previas que operan a modo de una **atesis** que precede a la tesis que "iniciará" el devenir dialéctico y la enunciación (Derrida, 1986; López, 2010 b). La enunciación aludida es elástica, lo que puede apreciarse cuando Marx tematiza la interacción* entre base y superestructura o cuando emplea el concepto "producción" para incluir lo material y lo semiósico.

* Cuando Freud reflexiona acerca de las tensiones que se suscitan entre el Yo y el Ideal del Yo, gubia que esas diferenciaciones en el aparato psíquico, inducen el tema de cómo articular las instancias que se alejan unas de otras. Por lo demás, tales diferenciaciones generan fallas y desequilibrios en el acaecer anímico (2008 c_{xvi}: 2601). Imaginamos que los asertos pueden trasladarse al eje asociado al retroimpacto entre *Basis* y sobreestructura: las esferas citadas son distinciones en el seno de lo social que incrementan los desajustes y la inestabilidad, produciéndose la cuestión de cómo armonizar los dos ambientes.

Capítulo IV

Diferencias entre la Física democrítea y epicúrea

"[…] *Llegará la hora y yo renaceré*

Vivo siempre y una vez más […]

En todos lados formaré parte del pueblo insurrecto […]"

Ferdinand Freiligrath[25]

"[…] *Los infames y los farsantes son los que, faltando descaradamente a la verdad, pretenden embaucar a los* [*trabajadores*] *con utopías ya pasadas de moda, y aseguran que la situación económica del obrero es* […] *precaria* […]"

Eduardo Lluch, ocupado de 1888, integrante de la nefasta *Unión Industrial Argentina* (*UIA*)[12]

27. Demócrito admite dos movimientos en el átomo; Epicuro, tres: los átomos se desplazan en línea recta (a), mas, también se apartan de ella (b). Los átomos se repelen entre sí (c). Epicuro denominó al segundo movimiento, **declinación del átomo**; es precisamente, el que no formula Demócrito.

A nosotros nos interesa poner de relieve aquí que Epicuro no plantea una caracterización binaria de los desplazamientos atómicos.

---

[25] (A) Los versos del capítulo anterior, fueron cincelados en el "clásico" *El Farito*, el día 24 de noviembre de 2009, a las 23, 35 hs.

(B) Millonario poeta contemporáneo de Marx (Attali, 2007: 134).
El otro epígrafe es de (Poy, 2010 b: 104).

En segunda instancia, a la linealidad dialéctica hegeliana, Marx le contrapone el Desvío[26], el recorrido que no posee sentido, el distanciamiento, la diferencia, la demora, el diferimiento, la ruptura de lo lineal y con lo lineal. Si bien en Hegel existe también el desvío[27], éste siempre se halla cargado de sentido y a pesar de todo, guarda una función dentro del desarrollo del Espíritu o de la Esencia como Sujeto que es Para Sí. No existe pues, desvío[28] *in stricto sensu*, puesto que no hay derroche de movimiento sino la apariencia de un recorrido loco.

En tercer lugar, el caosmos de los átomos se compone de procesos insensatos, fuera del imperio que impone la necesidad de sentido.

En cuarto orden, "declinación", al igual que "inclinación", cuya marca puede ubicarse en los escritos periodísticos acerca del sistema colonial, parecieran romper con el lexema hegeliano de la superación o síntesis. En efecto, no se trata únicamente de recuperar y de retener en la doble negación o síntesis, sino también de hacer posible el desvío, el movimiento que inicie otra serie de instancias dialécticas y que arranquen al mundo de sus estados desencantados de equilibrio[29], desbalanceándolo, inclinándolo (contra Vattimo, Deleuze, Guattari, etc.).

Un pensamiento del no equilibrio, del desvío, de la inclinación del mundo, es decir, de todo aquello que al romper con el semema hegeliano de la superación, escapa al sentido, no puede menos que ser como algo grotesco que estimule las potencias de lo serio y de la burla. Frente al *clinamen*, el movimiento sinsentido genera un estado de saber autoritario, un hacerse/Cicerón del pensar.

28. Para el estado cirenaico del elucubrar, únicamente son posibles los nexos y agregaciones de la materia que se dan *dentro de la*

---

[26] La apuesta de lectura que sugerimos es distinta de la aconsejada por Serres (1994), libro que en 1995 no habíamos consultado.

Lo único que más tarde habrá de común entre mi propuesta, acusada de plagio sin formulación directa por parte de la Mgr. Ana Simesen de Bielke (Carrera de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta, Salta capital, provincia de Salta, Argentina), y la lectura de Serres, es que apliqué a la dialéctica del *clinamen* los campos semánticos articulados por Serres en su obra, ponderando que la interacción del desvío por mí concebida es una dialéctica de los sistemas turbulentos y alejados del equilibrio.

[27] Tales palabras son notables, puesto que en setiembre de 1995 no había dado con la frase de Hegel de la *Ciencia de la Lógica*, volumen II, en la cual el maestro decía que la dialéctica puede detentar un número indeterminado de tiempos, sintagma impresionante resaltado a su vez, por Lenin (1972).

[28] *However*, porque en el viejo Titán insiste algo la declinación, a través del avance en espiral, es que puede considerarse a Hegel un pensador del desvío, aunque no en clinamen, en desvío…

[29] Y a pesar de no haber conocido en esa época ni los textos de Serres ni los de Lucrecio, pude atisbar por mí mismo que la dialéctica del *clinamen* era una interacción de los sistemas apartados del equilibrio…

recta y de su perfección; las articulaciones y agrupamientos que postula Epicuro, a partir del desvío, son algo pueril. *Epicurus* sostiene que los nexos se producen y se gestan por la intervención creadora del desvío; es necesario curvarse para lograr una articulación productiva, inusual. Hay que pensar en estado de desvío para explicitar las articulaciones que nos conduzcan a otros puntos de vista.

29. P. 54. El *clinamen*, el movimiento libre respecto al sentido, es necesario para un genuino concebir emancipatorio porque si todo fuese sentido y rectitud, volvería a existir la predestinación de los dioses. Cabría enunciar aquí, parafraseando el lema ya citado de Epicuro, que son preferibles "el desvío y el sinsentido antes que dios"[30].

30. P. 55. El pensamiento del sentido y de lo serio, el elucubrar geométrico de lo recto, no pueden entender sin contradicciones un conocimiento que apele al azar y al desvío, que fracture la geometría del pensamiento. Marx revela algunas de esas incongruencias. En primer lugar, se presenta al azar como causa del *clinamen* en el movimiento atómico cuando en realidad, el desvío ocasiona la repulsión de los átomos porque éstos se rechazan en virtud de que se alejan entre sí.

    En segundo término, si el desvío es motivo de repulsión y ésta es lo que hace factible la libertad, la declinación de los átomos es una causa superflua de la emancipación, ya que para explicitarla, basta ese repeler. Por otra parte, si el *clinamen* ocasiona que los átomos interactúen y se rechacen, el desvío se comporta a modo de una fuerza inexorable que necesariamente lleva a la interacción atómica. No habría entonces, libertad.

---

[30] Saramago en su novelaensayo *Caín*, pincela que todos somos errantes, a raíz de que "[…] *al fin y al cabo, caminantes somos todos y por el camino andamos* […]" (2010: 53).

Tipeé conmocionado una nota periodística (López, 2010 g), que fue agredida por un lector anónimo que le envió a la Sra. Romina Chávez Díaz, editora y moderadora del *site*, un comentario que principiaba con una interrogación venenosa de la que supe por habérseme comunicado a mi correo electrónico: "¿Qué clase de hierba será la que fuma Adrián López cuando se pone a escribir? ¡Por favor!..., parecen los estertores de una mente alienada […]", glosa desafortunada que por consideración hacia el sitio, hacia los seguidores de él y por delicadeza para con mi persona, la periodista optó por no insertar a pie del artículo (sospecho que, como desde hace un tiempo que vengo interviniendo con reportajes de índole académica y con notas de múltiples orientaciones, sin ya mencionar casi nada lo que sucede en la universidad local y sin aludir a los endogrupos de accionar cuasi mafioso que la infestan, distorsionando mecanismos institucionales básicos, como el de los concursos docentes, algunas de esas camarillas, anhelando que retorne a mis denuncias contra la "Alta Casa de Estudios", arrojan provocaciones de cualquier factura, tratando de afear mis artículos –es que lo que pienso, escribo, leo, comento, divulgo, etc. incentiva en esos personajes, que no cejan en su empeño de esparcir horripilancias contra mí, pasiones como el menosprecio, el ninguneo, etc., que son formas de la envidia y del odio…).

El asunto es que si hemos de mantener el principio de la emancipación, tenemos que renunciar al clinamen como causa de la repulsión; el desvío resulta prescindible para explanar este tipo de contacto entre los átomos. Cabe reflexionar aquí sobre lo que el padre de Jennychen delinea respecto a Epicuro: un saber que tematiza el alejamiento, el fuera de sentido de lo recto, que apela a un concebir no geométrico, corre el riesgo de ser entendido contradictoriamente y de que se le endosen tales consecuencias (no es otra la situación de Marx…, en virtud de que fue constantemente impugnado a raíz de supuestas incoherencias que en el fondo, le venían acuñadas por sus intérpretes[31]).

Por añadidura, pensar dialécticamente no consiste en detener un saber en opuestos, en inmovilizarlo, sino en salir de las contradicciones hacia otros horizontes. Elucubrar dialécticamente, no es endosarle al otro conocimiento las contradicciones en las que el propio discurso se encuentra preso. De ahí que no sea siempre conveniente pensar en términos de contradicciones, por cuanto se puede reducir la singularidad de lo pensado y atarlo a oposiciones provenientes de *aporías* intradiscursivas.

El problema que se esgrime aquí es el de cómo un concebir puede ser todavía dialéctico sin proceder por contradicciones. Asumimos que lo dialéctico consiste en retener la particularidad de lo pensado, en cuidar que el saber domestique lo conocido y en liberarlo de las aporías que pudiesen reducir aquella singularidad. Lo dialéctico se ubica en el **doble movimiento** que se tiene que concretar para elucubrar, duplicidad que no remite tanto a una oposición cuanto a un "compromiso" y a una invaginación. En suma, **no siempre** la dialéctica es dialéctica: si la interacción materialista fuese continuamente dialéctica, operaría en calidad de *métodos* y sabemos, desde *Miseria de la Filosofía*, que una

[31] Es lo que ocurre con dos teóricos tan distintos como políticamente alejados entre sí, del estilo de Rosa de Luxemburg y Wright Mills.

La primera critica malamente aunque sin entender totalmente los esquemas de intercambio entre los sectores I y II, la versión que se ofrece de la reproducción en escala ampliada y de la acumulación en el fragmentario y genial, tomo II de *El capital* (Laurat, 2007). Sin poder extendernos en demasía en las objeciones a la espartaquista, es viable sostener que el amigo de Engels sí da esquemas de reproducción que ponderen las alteraciones en la composición orgánica del capital y la cambiante productividad del trabajo (Marx, 1983 b: 460/461, 466–467).

Por lo demás, sí tiene en cuenta el intercambio de una sociedad capitalista con una periferia, sea ésta capitalista o no, como estrategia para aliviar los stocks que se forman en la reproducción en escala ampliada y en la acumulación (1983 b: 421, 424), pero su objetivo es explicar tales procesos por el intercambio entre los sectores I y II en el seno de una comunidad capitalista, sin necesidad de apelar a la hipótesis subsidiaria del comercio exterior.

El segundo, que es un sociólogo yankee que se disfraza hipócrita y cínicamente de "marxista", caricaturiza el pensamiento de a quien en realidad, aborrece, enredándose en el mecanicismo, determinismo, causalismo, economicismo, tecnologismo, etc., que dice rechazar en el leninismo y que habría que poner en suspenso para orientar a Marx a otras apuestas en el espacio de la teoría y la praxis (Wright Mills, 1964 b, c, d).

dialéctica sobre lo social no puede ser un método, lo que es otra forma de pincelar que no puede ser exclusivamente dialéctica. La interacción marxiana se desvía dialécticamente de la dialéctica.

31. P. 56. Marx retoma por un instante, el modo de enunciación típicamente hegeliano, cuando sostiene que el punto es conservado y superado en la recta, empleando la *Aufhebung* para ello. *However*, eso no contradice lo anteriormente afirmado dado que la interacción materialista utilizará la categoría mencionada, contraponiéndoles los de "declinación" e "inclinación". La *Aufhebung* sería reconstruida por el empleo de otras nociones.

Por otro lado, existiría un momento en el que, habiéndose superado la síntesis hegeliana, el concebir actuaría por oposiciones sin que necesariamente se respete la estructura trinitaria clásica.

Finalmente, la *Aufhebung* de la *Aufhebung* ya puesta en juego en el momento descrito, sería conducida a un paroxismo en el cual la dialéctica de la superación sería desplegada por una interacción preocupada en la singularidad de lo pensado. No obstante, para que captase lo particular esa dialéctica debiera esforzarse en no ser tan dialéctica, activando el compromiso entre los términos antes que sus distanciamientos. Derrida acierta cuando pincela que un pensamiento dialéctico que vaya allende la interacción aludida, es un concebir en que la impronta de la superación de la *Aufhebung* lo hilvana, con todos los riesgos y ambigüedades que ello implica (por ejemplo, reintroducir la dialéctica hegeliana).

32. El tema es que el punto es diluido en la línea, tal como se enunció. El segmento es resultado de la velocidad con la que se desplaza un punto. Esto significa que el punto en movimiento ya no existe como entidad, sino que se disolvió en la línea; el segmento es pues, lo único que existe. Pero como la línea es devenir, el movimiento es lo que subsiste.

Ahora bien, la paradoja que el razonamiento suscita es, según Aristóteles, que si los átomos se desplazan, son como los puntos que traspasan su existencia a la líneamovimiento. En consecuencia, los átomos no existirían dado que permanecerían subsumidos en el segmento/devenir. El amigo de Engels está aquí contraponiendo a Aristóteles, en tanto figura imperial del saber, con Lucrecio, en cuanto el Estagirita no es un Interpretante acertado de conocimientos menores, explicitando la incapacidad de ese saber imperial para aprehender el movimiento atómico.

Epicuro no es incoherente, como imaginan Cicerón, Bayle o Aristóteles, sino que la forma de pensar de alguien de la talla de *Epikoiros* induce tanta consternación que motiva que le endilguen

contradicciones. Un pensarepicúreo se vuelve inasible para los conocimientos magnánimos.

Para Aristóteles también existen problemas con el lexema "vacío". Veamos primero, la naturaleza del espacio: idealmente considerado, está compuesto de puntos que son exteriores entre sí. Epicuro presenta el concepto "vacío"[32] como negación del espacio; lo concibe entonces como *ausencia* de espacio, es decir, en cuanto vacío espacial. Por ende, el mencionado lexema no es en absoluto, la negación del espacio puesto que todavía hace referencia a él. Únicamente el tiempo podría ser el opuesto radical del espacio.

33. Respecto al átomo, cabe sostener dos proposiciones incoherentes. Por una parte, el átomo, en cuanto principio y causa de todo, incluso del espacio y de la materia, no es espacio ni materia. El átomo negaría mejor al espacio y de una manera más consecuente que el vacío. No obstante, el átomo está determinado por el espacio, en la escala en que su movimiento es línea recta. El átomo es en consecuencia, espacio y materia.

En tanto principio, es una unidad discreta que es absolutamente para sí, vuelta sobre sí, aislada de todo otro; el átomo es un absoluto para sí. Mas, en cuanto materia es un para otro y se halla en relación con lo otro. El suegro de Aveling se pregunta cómo huir de esas contradicciones.

Una primera respuesta parece consistir en que tales incoherencias se producen en razón de que se elucubran las categoría epicúreas con los filosofemas aristotélicos, especialmente los asociados al par "sensible–inteligible". De este modo, el átomo sería entendido como algo inteligible y entonces, sería principio lógico del mundo y, en cuanto tal, opuesto al espacio, a lo sensible. Pero concebido en calidad de elemento aprehensible por los sentidos, sería materia y por consiguiente, no inteligible. Esa primera respuesta implicaría que, para penetrar en saberes menores como el epicúreo, anti teológicos y contra metafísicos, es

[32] Lo que nos enseña el vacío cuántico, una suerte de muestra de lo que podría haber sido la "nada" primordial* que dio origen al Big Bang, es que espacio y vacío son estados energéticos distintos: en el espacio "común", la creación de partículas subatómicas por la energía que lo habita, no es relevante para la dinámica de los procesos macromoleculares que acaecen en él; en el vacío cuántico, sí. Por consiguiente, la oposición entre espacio y vacío no es una tensión bajo el par "ser/no ser". En consecuencia, las aporías esgrimidas por Aristóteles en desmedro de Epicuro y de la teoría atómica no se resuelven mediante el pensamiento puro, sino por la elaboración de una Física concreta.

* Una de las pocas leyes físicas que parecen sobrevivir en la "nada" cuántica, es el principio de tender a un estado energético bajo y estable: esa "nada" sería con respecto al universo de materia, un estado energético inestable y alto, que por su lógica habría dado lugar a un cosmos algo más estable y de menor energía, al originar materia.

impostergable jugar todas las fuerzas del pensamiento para escapar de la Filosofía.

La segunda respuesta, acaso deba leerse con base en el intento de diluir esas alucinadas inconsecuencias, apelando a otra perspectiva. Se exigiría aquí, concebir lo que no fue pensado por toda la Historia de la Metafísica, a fin de que Epicuro asome sin las oposiciones que la Filosofía emplea para hacer legible lo que fuga de ella. En ese momento, se pone en acción la dialéctica materialista en su segunda instancia, esto es, cuando recorre la estructura semántica trinitaria hegeliana y simultáneamente, la excede.

34. La exposición que sigue puede estructurarse con el ritmo dialéctico clásico:

α) [afirmación] Las determinaciones que utiliza *Epicurus* son inmediatas, correspondientes al mundo sensible. Por ello, las tensiones de su elucubrar pueden plantearse no como oposiciones de concepto sino como contrastes que acaecen en la realidad.

β) [negación] P. 57. El átomo, en cuanto sensible, se acelera en línea recta. Para negar al átomo como algo sensible y recuperado en tanto mero principio lógico, es necesario negar el segmento. En razón de que la línea es movimiento, a ese devenir hay que oponerle otro, la **declinación** de la recta, el **desvío**.

γ) [doble negación o síntesis] El átomo en tanto sensible, se corresponde con un movimiento espacial, con un devenir que ocurre en línea recta. El átomo como algo inteligible se relaciona con un movimiento lógico, con la declinación de la línea.

En efecto, el átomo como movimiento rectilíneo es un cuerpo, una materia, un cuerpo *consistente*, algo *sensible*. Pero en razón de que el desvío se diferencia de la línea, el átomo como cuerpo consistente debe oponerse a un otro radical. El átomo que se desplaza en un segmento oblicuo ya no es una materia, algo sensible, sino algo *inconsistente* o *inteligible*. Así, por una parte, el átomo es principio inteligible y línea curva y, por otro, espacio y línea recta.

Hasta aquí y como lo hemos anticipado *supra*, Marx recorre el orden ortodoxo de la dialéctica; veamos ahora cómo lo desborda.

Sostiene que Lucrecio entiende que la declinación quebranta los "pactos del destino", es decir, la necesidad o voluntad

inexorable de los dioses. Como principio lógico, inteligible, la curvatura no introduce la paradoja de volver necesaria la libertad y con ello, de anular el azar que la sostiene. La declinación entra en ruptura con lo lineal y con el determinismo y por consiguiente, hace posibles la emancipación y el azar. Lo posible no es necesario sino probable.

El suegro de Longuet retoma luego la figura de Cicerón, subrayando que si Epicuro afirma lo sensible y lo material como realidad irreductible al concepto, a lo inteligible, las dos características del átomo no deben ser entendidos como dos aspectos de una misma entidad, sino en cuanto dos clases de átomos disímiles. De esta forma, habría un tipo de átomo que se desviaría de la línea y otros que serían impulsados en la recta.

No obstante y como tendremos ocasión de comprobarlo más tarde, cuando se enfoque a lo *átomoi arkay* (átomo–fundamento) y a lo *átoma stoikheia* (átomo/elemento), esos tipos de átomos no ayudan a entender a Epicuro.

Es que no existen dos clases de átomos ni respecto al devenir ni en relación con los principios del mundo. En cuanto al movimiento, el átomo se desplaza en línea recta *y* en segmentos curvos; respecto a los principios de la *Physis*, el átomo es fundamento lógico *y* elemento material de los cuerpos.

El caso es que Marx enuncia que Cicerón tiene razón en deducir que si lo sensible es lo que vale, debiera haber dos clases de átomos en lugar de dos distinciones categoriales. Pero esto no implica que necesariamente tenga que ser así, porque lo que el suegro de Lafargue afirma es que existe el "derecho" a confundirse con relación a Epicuro, siendo un pensamiento tan sutil, como sus propios átomos.

35. P. 58. Cicerón postula que un concebir que habla sobre los átomos es una Física y que cualquier Física debe pensar en términos de causa–efecto. Por ende, si hay átomos que se apartan de lo rectilíneo, tiene que existir una causa de ello. Epicuro se resiste a plantear la declinación en parámetros causales, por ende, aboceta Cicerón, Epicuro es un mal físico. Marx por el contrario, delinea que es imprescindible comprender porqué no hay causa del *clinamen*.

Implícitamente, el padre de Laura revaloriza el elucubrar no fisicalista de *Epikoiros*. El átomo es una noción ambigua porque a través de la Física puede llevar a otra Filosofía, puede conducirnos a estar presos de

sus mitologemas; es también una idea que se rebela contra una interpretación fisicalista y por consiguiente, metafísica. Un pensamiento anti físico es un elucubrar complejo, allende el par causa/efecto.

Ahora bien, la Filosofía, al intentar hacer legible un saber que fuga de su imperio, especialmente de un concepto tan caro a ella como es el de "causalidad", apela a la Física. Trata de reducir las cuestiones planteadas a términos fisicalistas; "Metafísica" vendría a significar no tanto lo que excede a lo físico, sino cuanto una Física exponenciada a dimensiones gigantescas. Toda Metafísica tiene un Súper Yo físico, un Súper Yo mecanicista que no ceja en su empeño de posicionar los conocimientos inasibles en coordenadas bien delimitadas. La contratara de eso es que cuando la Filosofía acusa a otro saber de ser causal y lineal, no está sino proyectando su propio Súper Yo físico, sus propios mecanicismos. Se hace tanto más Metafísica cuando se reduce a ciertos pensamientos a un alucinado mecanicismo causal.

La situación de Marx respecto a la Filosofía ha sido idéntica que la de Epicuro: por una parte, acusado de no explicitar la cadena causal que lleva de base a supraestructura, o sea, de no ser un buen físico, y por otro lado, objeto de crítica por ser mecanicista, aun demasiado occidental en el uso de la causalidad, cuando esa deconstrucción era ella misma fisicalista, en la medida en que así lee un elucubrar epicúreo.

36. Cicerón, según Marx, al solicitar la causa de la declinación yerra de dos modos: ata el desvío del átomo y en consecuencia, al átomo mismo a una férrea cadena determinista; preguntando por la causa del *clinamen*, interroga por la causa del átomo, mas, si él es principio de todo es sin causa alguna. El padre de Jennychen articula una serie que va del determinismo a la Metafísica y que transita por el Fisicalismo; monstruo de tres cabezas que reprime las potencias de un concebir lábil. Las consignas con las que lo enfrenta son "buscar las causas", "invocar el Ser" y "conjurar el azar".

Cuando Marx alude a san Agustín[33], no lo hace como santo sino en tanto autoridad, es decir, como nombre filosófico: Agustín o lo Absoluto. A ese nombre se le ha sumado el del Padre, puesto que todo santo es un *Pater* sagrado, intocable; nombre al que se le añadió otro que es el de santo, no como estado del espíritu sino en cuanto nombre. En cierta escala, omitir el "san" es decapitar al Padre y al nombre teológico que acompaña y respalda a cualquier nombre filosófico.

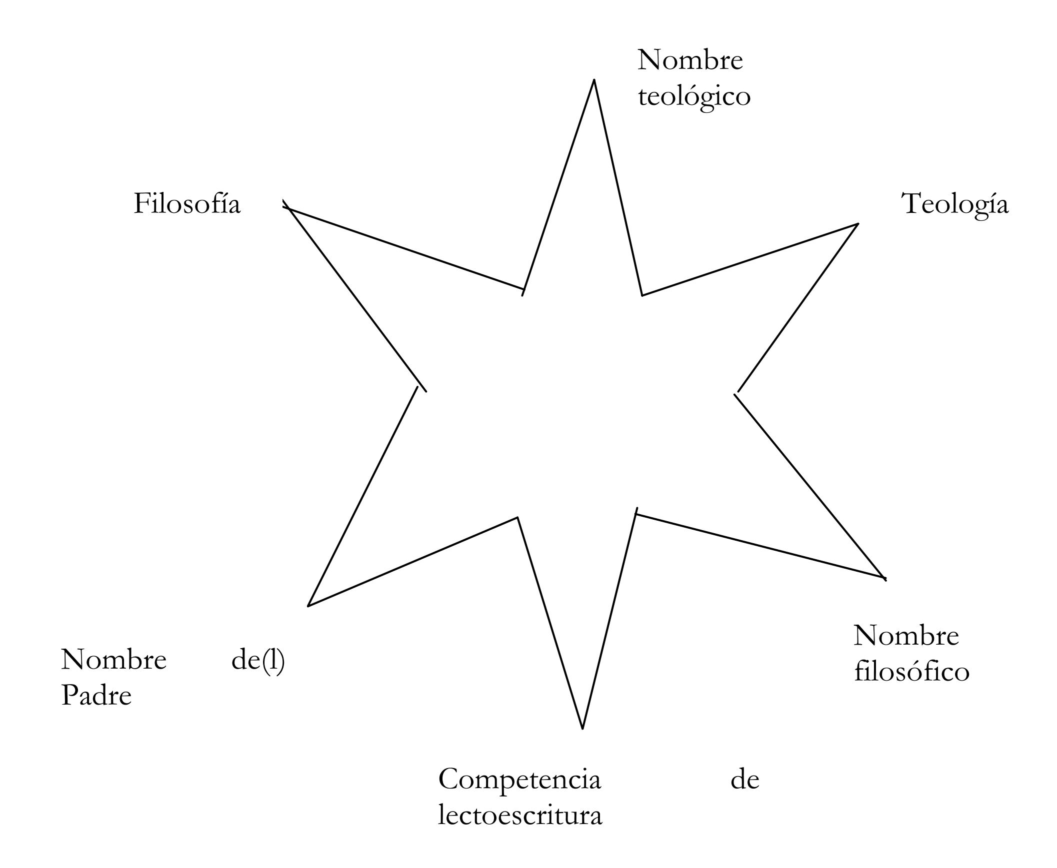
En la lectura de pensamientos menores y marginales, se corre el peligro de generar una máquina de decodificación que esté compuesta por lo metafísico, lo teológico y la autoridad de lo que se enuncia. En figura[34], tenemos:

[33] Las famosas *Confesiones*, que únicamente tienen de más o menos rescatables, los libros X y XI, son una muestra de hasta qué punto, el dios cristiano operará en la Edad Media como un obsesionema, un alucinema* que hará girar prácticamente, los aspectos decisivos de la superestructura medieval.

Leyendo los autores cristianos de la talla de san Agustín, nos percatamos que el archidiscurso y el archienunciado epocal es realmente, dios: a él todo se le ofrece, siempre se cuela en lo que se dice, es objeto de reflexiones, se le encomienda el nacimiento de una cabra, la muerte de un devoto, el ascenso de un noble, el matrimonio, el comercio, etc. (Agustín es un torturado y un torturador de la vida, de lo vivo y de lo vital, algo que también signará al menos en parte, la Edad Media –ver López, 2010 e).

* La exquisita prosa de un escrito de Bhabha**, afirma que la "nación"*** es algo irracional (2010: 2); acodándonos en ello, podemos sentenciar que en los modos de producción, en los siglos nos topamos con "irracionemas" como el de "dios", "Patria", "mío", "precios", "tuyo", "propiedad", "yo", etc.
** Homi dice que "América" conduce a África; ¿a cuál "América" se refiere?, ¿por qué "América" en singular, cuando para eludir un *yankeelocentrismo* habría que hablar de "AméricaS"? (ibíd.: 8 –en rededor a la funcionalidad de una "s" mayúscula, ir a "EpílogoS").
*** El anarquismo y determinada corriente marxista, son reacios a la nación, al nacionalismo y hasta divergentes respecto a la valoración de la "conciencia nacional" como piso que nos haría internacionalistas (ver un criterio opuesto en Bhabha, 2010: 5).

[34] Con mínimas alteraciones de *clinamen*, el gráfico asoma también en (López, 2008 b: 4).



El asunto está en combatir esa máquina imponente, en destruir su estrella y su luz a fin de leer por tanteos, a ciegas, por rodeos, sonámbulos, por trazos, gestando problemas. Nada tiene que ver –en el doble sentido de "relación" y de "mirar"– un concebir autorizado y autoritario con un saber epicúreo, paradójico, escasamente griego, romano o cristiano.

37. El átomo es lo indivisible y por ello, lo que es singularmente no divisible, lo que es particular. Pero como es un singular absoluto que no se vincula con lo otro, es abstractamente particular puesto que lo abstracto es universal, absoluto. El átomo es la singularidad abstracta, absoluta y "absuelta" de lo particular. Si queremos hablar en términos autorizados y teológicos, esa singularidad es el alma real del átomo, su concepto, si Hegel nos deglutiera en su sis/tema.

El átomo como lo particular es el puro ser para sí, el no ser para otro, la independencia respecto a lo otro. También es el estar por encima de cualquier relatividad, de todo nexo. Al ser independiente de lo relativo, el átomo es libre de lo relativo, se abstrae de ello, se aparta de lo relativo. De la misma forma, la línea recta se abstrae, se abstrae de sí misma, se desvía de sí. Al alejarse de sí, se vuelve declinación, línea oblicua.

El *clinamen* implica que el átomo se libera del segmento recto y que éste se libera de sí mismo. La declinación significa que el átomo se emancipa de aquello que lo limita, de la línea recta en tanto obstáculo.

38. P. 59. La Filosofía epicúrea es una enorme desviación de todo lo que empobrece la existencia, es un gesto de libertad respecto a lo que constriñe la vida. Así, el objetivo de la acción es curvarse, liberarse del dolor, de lo que oprime y domestica la existencia.

Al exponer de ese modo el concebir epicúreo, Marx está no sólo afirmando que un saber emancipatorio es un pensamiento que ama lo vivo, lo alegre y pasional que respira en lo vital, sino que es un elucubrar que es capaz de liberarse de sí. En efecto, por cuanto la línea recta se emancipa de su propia rectitud y se hace desvío, un saber epicúreo debe ser capaz de superar su propia rectitud y linealidad. Un pensamiento emancipatorio es un concebir que inicia su errancia, siendo libre de sí mismo[35].

Enuncia el co fundador de la *Internacional* que la circunstancia de que la Filosofía epicúrea sea un alejamiento de lo que intenta someter la vida, prueba que la categoría "clinamen" es mucho más que una idea enlazada al movimiento atómico. El lexema "desvío" permite explicar incluso, el llamativo ateísmo de Epicuro: éste afirmaba que los dioses habitaban en una especie de inter mundo, en una *metakósmia*, en ciertos espacios constituidos por una materia más delicada, idónea para los dioses. Y los citados espíritus habitaban ese inter mundo, esos poros del universo humano porque los dioses se curvan con respecto al *kosmos*, se alejan de él y se despreocupan de sus asuntos.

Los dioses son la existencia que se aparta de toda existencia; son el *clinamen* absoluto. Aquí se suscitan problemas: si bien insiste cierto ateísmo en Epicuro, al sostener que no hay dioses a los cuales rezar porque estos se encuentran alejados del mundo, no deja de haber simultáneamente, una Teología de otro color. La cuestión es que, por un lado, el concepto "desvío" puede transformarse en una categoría imperial, en otro trascendente, en un nuevo dios, puesto que el distanciamiento es el apartamiento radical de toda existencia, propio de los dioses; por otra parte, el desvío absolutizado de esa guisa reintroduce a los

---

[35] De ahí que el enemistado con Bakunin haya dicho, en otro momento y por otras razones, "yo no soy marxista", o sea, "no soy mi propio rehén". Un pensamiento epicúreo no hace sistema de sí mismo, no se encierra en sí sino que se desafía y se atraviesa –este gesto, a pesar que pueda imaginarse que es "típico", no lo es, por cuanto un Lacan fue capaz de enunciar cómoda y graciosamente, que él era lacaniano (2009: 35).

dioses. Empero, la trascendentalización del *clinamen* es necesaria para que el alejamiento sea capaz de apartarse de sí de manera absoluta. Una fuerza igualmente poderosa tiene que poner en juego el distanciamiento para conjurarse en tanto trascendente, en cuanto otro absoluto.

Esa potencia es en alguna escala, la ironía, la risa. Epicuro había dicho que no existen dioses, sino el azar; que ahora hable de dioses no es sino un modo de burlarse de ellos. No obstante, es una risa inaudible, imperceptible, al punto que nos induce a creer que la Teología resucitó de sus cenizas.

La ironía es un sarcasmo menor, débil, pero tanto más fuerte para doblegar lo trascendente y en consecuencia, tanto más absoluta. Sin embargo, no es la burla grandilocuente[36] de Nietzsche, todavía demasiado torpe como para rasgar lo trascendente con la misma potencia de lo absoluto. Es una ironía que suscita la burla con respecto a los pensamientos sistémicos, molares. En cambio, en Nietzsche la burla es una ironía que emerge de la falta de sutileza para conducir el juego ambiguo de contrarrestar lo trascendente con lo absoluto. La ironía de Nietzsche es puesta en movimiento por la trilogía de lo Romano, de lo Griego y de lo Cristiano, lo cual significa que no se sabe reír en la medida en que aun se es un clásico y un asceta –para ironizar es impostergable arrancar de nosotros las figuras que mortifican la vida, que son un *clinamen* de ella.

39. Marx cincela que no es verdadera la acusación de que Epicuro no sea griego; supo ser el más griego de todos y por eso también, el menos preso de su "griegidad". Epicuro es griego para burlarse de lo griego, para huir de sí a fin de conseguir desviarse de sus propias banderas.

Lo que demuestra que ese griego es el más griego de todos es que la concepción de que los dioses se apartan de los sueños humanos, es la caracterización más griega de los dioses: éstos se mantienen alejados y en reposo meditativo, teorético. Y lo que prueba que Epicuro es a la par el menos griego es que el hombre no deba contar sino con sus propias fuerzas[37]: la existencia o no

[36] Carcajada que no sería ni la del tonto o neurótico, ni la del cínico o psicótico ni la del canalla o perverso, de acuerdo a las enseñanzas de Jacques-Marie Émile Lacan y según lo que recordaron en la presentación de *¿Todo sobre las drogas?* del psicoanalista Ernesto Sinatra, en el *Colegio de Psicólogos*, el día 13 de agosto de 2010, 21 hs. (Salta capital, provincia de Salta, Argentina).

[37] Es lo que aboceta Erich Fromm, que aun cuando sostiene que no hay materialismo histórico en Marx, sino una Antropología histórica (1970 b: 25) y un humanismo existencialista (Fromm, 1970 b: 16 –lo que compartimos a medias y con innumerables reservas…), se enreda en tópicos leninistas como el de constreñir la *Basis* al modo de producción y éste a la economía

de los dioses no descargará a los individuos de la faena de arreglárselas con sus propios anhelos. El hombre debe aprender a conjurarse a sí mismo, a desviarse de sus propios miedos para que la existencia o no de dioses ya no sea una cuestión a elucubrar.

40. P. 60. De nuevo, la exposición en este *topos* es notablemente dialéctica, derramándose en los tres momentos propios de la *Fenomenología del Espíritu*:

I-

α) El átomo es como dijimos, independencia respecto a cualquier otro; el átomo es para sí.

β) Mas, el ser para sí se vincula consigo mismo. Al enlazarse consigo se pone a sí mismo como otro; el átomo se relaciona con otro átomo.

γ) Al contactarse con otros átomos, interactúa con ellos. *However*, cada átomo es un ser para sí, o sea, un apartarse del otro, un repeler al otro. Los átomos entonces, se repelen entre sí.

La interacción de los átomos ocurre porque cada uno de ellos se desvía de su línea recta, de su ser para sí. Pero como de la interacción aflora la repulsión, podemos delinear que el *clinamen* en torno a la recta posee por consecuencia la repulsión ampliada de los átomos. La repulsión generalizada de los átomos es la puesta en funcionamiento del desvío.

II-

α) La repulsión es otro tipo de movimiento de los átomos; es su tercer movimiento.

β) Si no existiera la interacción que implica la repulsión, el universo no se habría formado porque los átomos permanecerían aislados unos de otros.

γ) No hay disgregación material en virtud de que los átomos están unidos.

III-

α) El átomo es lo singular absoluto, lo que no depende de otro, lo que niega al otro. Pero de esta suerte, se convierte en ser para sí. Eso ocurre con el átomo en cuanto ente particular, sucede con todo lo que es singular. En efecto, lo que nos

---

(1970 b: 24), entre otros infinitos ejes leninistas (la ideología como “falsa conciencia”, la centralidad de la noción “trabajo”, etc.).

muestra el átomo es que lo particular acaba por relacionarse con otro, mas, con otro que es un mismo; el átomo se vincula con otro átomo.

β) Que lo singular se enlace con otro que sea un idéntico implica que lo particular se autopone en tanto objeto de sí. Por ejemplo, mujeres y varones se convierten en su propio objeto, en su objeto real, cuando logran independizarse de la Naturaleza porque se singularizan y se toman a sí mismos como sus propios "idénticos". El hombre deja de ser un mero producto de la biosfera cuando se relaciona con otro que es otro ser humano y que como tal, es otro de la Naturaleza. Entonces, independizarse de la biosfera significa repelerla.

γ) Varones y mujeres son consciencias que detentan consciencia; el hombre es auto conciencia. Como el individuo es hombre cuando rechaza la Naturaleza y se conecta con otro ser humano, es autoconciencia cuando se relaciona con otra auto conciencia; es autoconciencia cuando repele lo que no es conciencia en tanto objeto de sí. Por ello, la primera forma de la auto conciencia es la repulsión, el rechazo.

El tercer ítem que señalamos en el texto de Marx, podría leerse, tal como lo enunciamos, de acuerdo a un relevamiento de la impronta hegeliana. En tal caso, afirmaríamos que se concibe la socialización de un modo metafísico y que cualquier teoría sobre la misma no escapa de la Filosofía. El amigo de Engels vendría a ser tanto más metafísico cuanto más se ocupó de lo que estaba aparentemente alejado de la Filosofía, cual es el proceso de socialización. No obstante, una lectura tan pegada a lo que parece olvidaría que en esos momentos en que la maquinaria dialéctica se hace funcionar, allí es cuando, simultáneamente, está en suspenso.

Por una parte, Marx nos propone entender que el hombre se vuelve efectivamente humano en el *parergon*[38] en que vive en sociedad. Pero la colectividad se elabora, no es algo dado, como si fuese de suyo otra Naturaleza. La Metafísica y la dialéctica hegeliana son suspendidas aquí porque lo social no es una entidad ahistórica, es decir, filosófica, sino el producto de nexos intersubjetivos. Por otro lado, se nos comunica que una autoconcienia llega a ser tal por mediación del rechazo, del *no*[39].

[38] En una traducción rigurosa el significante remite a "lo que sirve de ornato; aditamento", mas, nosotros lo empleamos por derivación, como sinónimo de "marco", "contexto".

[39] Holloway, sociólogo comunista, anarquista y zapatista, gubia que el ¡no! es una oposición que fisura, agrieta el discurrir del capitalismo y que "armonizando" miles de esas fisuras es viable una resistencia contra la sociedad burguesa (2010 a, b).

La fuga de la dialéctica hegeliana se suscita en virtud de que, frente a su vocación afirmativa, de síntesis y de positividades, se contrapone al rechazo, a lo negativo. La repulsión puesta en escena abre otros horizontes; se trata de gritarle "¡no!" a los poderes, a fin de que el hombre no se pierda como medio de goce para sí mismo. Esa afirmación de lo negativo significa que la necesidad de necesitar al otro no es posible de ser integrada a la maquinaria dialéctica, en tanto la aceptación de una negación del otro y del goce sepultaría el pensamiento emancipatorio. No hay posibilidad de aceptar que se niegue dialécticamente al otro y al goce que proporciona como alimento.

IV-

a) La repulsión surge porque el átomo es ser para sí. El ser para sí del átomo es una manifestación conceptual de éste, es una forma abstracta.

Por añadidura, el átomo considerado como una materia que, para conservar su ser para sí, repele a otros átomos, es una materia también abstracta, en tanto su consistencia se pone en relación con una idea metafísica. El átomo es pues, forma abstracta y materia metafísica.

A partir de aquí, alteraremos más seguido la dinámica de la exposición que sostuvimos hasta el momento, consignando lo que enuncia el co iniciador del *Partido Comunista*[40] para luego efectuar nuestro comentario.

Marx desempolva a nuestro entender, la perspectiva según la cual un materialismo, como el epicúreo, puede reintroducir la Filosofía y sus categoremas más entrañables, siempre que la materia sea pensada con oposiciones tales como forma/consistencia. La materia resultante de este

[40] Curvando el texto, declinándolo con una apostilla marginal, marginada por poderosos intereses que se empujaron unos a otros en la Historia del "socialismo" prusiano del siglo XX, consignamos una vez más que para el Marx de 1852 el Partido dejó de ser una herramienta sustancial en la lucha por la rebelión anti capitalista:

> "[…*El*] *partido dejó de existir para mí* [… *Mi*] *trabajo teórico es mucho más útil* […] *que una participación en organizaciones que pasaron a la historia* […]" (Attali, 2007: 209).

Sin embargo, por honestidad intelectual confesamos que en numerosos escritos de la *Internacional* y luego de la expulsión de Bakunin, el amado por "Lenchen" enunciará que la clase obrera debe participar en las elecciones con un partido propio, intentando el socialismo por la vía parlamentaria allí donde sea plausible.

En simultáneo, hay que reseñar que no obstante, Marx siguió sin integrar ningún partido luego de su alejamiento en 1852 de la organización que "continuaba" a la *Liga de los Forajidos*. Puede que en parte, la actitud agria haya estado inducida por lo que entendió como una "traición" de Bebel, al unirse a los lassalleanos…

campo[41] de oposiciones no puede ser más que una consistencia abstracta, una materialidad contradictoriamente sensible–suprasensible, una materia filosófica. La tematización de lo material arrastra al pensamiento hacia los ídolos de la Metafísica que se pretendían derrocar, cuando se anidaron las esperanzas en las potencias deconstructivas de la materia. No existe ídolo que se niegue más al ocaso que la idea de "materia", cuya resistencia es sin duda, material.

β) El átomo como ser para sí, se vincula con otros átomos, con otros seres para sí. Es que la materia interactúa; la propiedad de la materia es la de interactuar.

Lo que aquí podemos deducir es que el átomo en tanto materia, se vincula con lo material. *However*, la materia atómica es una consistencia abstracta y en virtud de que lo abstracto puede relacionarse con lo abstracto, la materia (abstracta) puede interactuar con el concebir, con el pensamiento, con lo abstracto. Empero, si Marx desmantela la idea de la materia como consistencia metafísica, es viable alucinar que no acepta la interacción de la misma con la categoría, con el elucubrar. Una materia que fuese irreductible al discurso, sería un materialismo radical y un materialismo consecuente, partiría de la imposibilidad de plantear un concepto de lo material. Un materialismo no filosófico y que estuviese allende la contraposición entre idealismo y materialismo, esgrimiría nexos entre pensamiento y materia que no estarían apoyados en una Metafísica del Referente ni serían vínculos simplones.

Al contrario de lo que acaece en Lenin y en cierto Engels, el concebir no es reflejo de la materia, no puede construir un reflejo fiel de ella, una copia transparente porque lo material es lo in/diferente en relación con el discurso (cf. Lipzig, 1992 a, b).

γ) La materialidad abstracta del átomo se observa en la línea recta porque la materia, atraída por la gravedad, cae de ese modo.

Por lo demás, el átomo como forma abstracta se hace visible en la línea oblicua, en virtud de que lo inclinado es la *abstracción* respecto a lo rectilíneo, es la libertad en relación con lo recto.

V-

[41] El lexema "campo" nos permite abordar los fragmentos del mundo social que sea menester, aceptando que no es viable abarcar una ilusoria totalidad, tal cual se advirtió en la aludida reunión del *Colegio de Psicólogos*, en consonancia con los seminarios de Lacan, que previenen contra la vocación por el Todo al decir que sólo hay *no todo*.

α) El movimiento de los átomos que concibe Demócrito es uno forzoso, resultado de la necesidad ciega. [Dicho devenir, al ser imperiosamente como es, no es un movimiento liviano, flexible, capaz de suscitar lo inesperado.]

β) La interacción de los átomos es un contacto de mucha fuerza, de modo que se produce un torbellino o *dyne*. La *dyne* no genera sin embargo, azar sino necesidad; los cambios que surgen en el mundo son consecuencia inevitable de aquel torbellino[42].

γ) La interacción entre los átomos ocurre, al igual que en Epicuro, en virtud de que, como seres para sí, se repelen unos a otros; la interacción se origina a partir de ese repelerse mutuo.

Ahora bien, Demócrito entiende la repulsión a modo de un devenir que se pone como objeto de sí. La repulsión es el rechazar lo otro y, al ser un rechazo de lo otro, es un volver sobre sí. No obstante, la repulsión es un movimiento, de lo que se infiere que la repulsión es el devenir que regresa sobre sí. Un movimiento que retorna a su sí mismo coloca a éste en tanto su fin, como su objetivo, en suma, como su objeto. La repulsión es un devenir que se pone en calidad de objeto de sí. El hacerse objeto de sí mismo significa determinarse a sí mismo como objeto, implica determinarse. Pero determinarse es auto determinarse, de forma que la repulsión, al ser un movimiento que se coloca como objeto de sí, es un devenir que se autodetermina. Sin embargo, el auto determinarse es también colocar la autodeterminación en calidad de algo objetivo, como finalidad. El rechazo por ende, no sólo es movimiento que se auto crea sino devenir que pone la auto determinación como objetivo, esto es, que se coloca a sí mismo en cuanto autodeterminación. Demócrito, según lo anticipado, no habría llegado a plantear la cuestión de ese modo.

Un saber menor al estilo epicúreo, un pensamiento que desafía la Filosofía explicitando su propia impotencia para leer lo que escapa de la Metafísica, tematiza el movimiento. El lexema es otro de los que, siendo ambiguamente absolutos, perfora los trascendentes de la Filosofía y huye de su *Imperium*.

Un conocimiento menor acerca del devenir es un saber contra filosófico, de la misma forma que la consideración del azar impugnaba toda Metafísica: el movimiento que es absolutamente devenir es el azar

[42] Aunque haya que confiar en una palabra por la que no hay porqué dar crédito, recordemos que en 1995 no había consultado el texto de Serres sobre el nacimiento de la Física…

porque en él todo es imprevisible, como en un movimiento que fuese extremadamente cambiante, móvil. El devenir absoluto, el movimiento absoluto no es sino otro nombre del azar, por el cual un elucubrar alrededor de él no deja de tornar al asunto del devenir.

VI-

α) Mientras que para Epicuro la repulsión mantenía unidos a los átomos en virtud de que los empujaba a interactuar, en Demócrito el rechazo produce la separación de los átomos. En un caso, no hay lugar para la desunión, en el otro, la repulsión se ve como disgregación. F. e., Demócrito imagina que los cuerpos están partidos en muchos fragmentos y que entre ellos insiste un espacio vacío.

β) La idea de que el rechazo provoca la separación de los átomos y la fragmentación de los cuerpos, es una clara muestra de que Demócrito entiende la repulsión únicamente en tanto movimiento sencillo.

γ) No puede captar el devenir como un autodeterminarse. Además, como el movimiento es el rechazo y éste proviene de la esencia del átomo, Demócrito no comprende en realidad, al átomo como ser para sí, en tanto ser que se auto determina. Sólo entiende su concepto en calidad de un simple devenir.

Marx, al citar una opinión de Aristóteles, gubia que Demócrito se deja atrapar por uno de los absolutos más tenaces de la Filosofía, cual es la categoría de "infinito". Aristóteles dice que los átomos se mueven y que así se impulsan unos a otros. Empero, si es cierto que se mueven entre sí, ninguno podría desplazarse en razón de que se generaría una regresión infinita en la que el átomo anterior debió ser impulsado por otro, éste por otro y la cadena sería inacabable. Para salir de esa regresión, es necesario suponer que los átomos se mueven por sí mismos y que eventualmente, cada uno da cierto impulso a los otros.

Creemos que el amigo de Engels desteje la firma (de) Aristóteles y la pone en (su) texto, porque imaginamos que le interesa mostrar que Demócrito está subordinado al infinito. No se trata de una simple incoherencia que conduce al efecto indeseado de una regresión *ad infinitum*, sino que el lexema mencionado colonizó el pensamiento Demócrito, absorbiéndolo en la Metafísica. No obstante, para escapar de las poderosas fuerzas del infinito no habría que contraponerle lo finito, dado que lo finito se acota poseyendo por horizonte lo inconmensurable. Además, no está en juego una simple negación puesto que el infinito

también es otro nombre del movimiento que es absolutamente devenir, incertidumbre. El infinito es vértigo y límite para el pensamiento, es un torbellino que lo atrae y somete a prueba su flexibilidad.

Una negación del infinito significaría un rechazo a lo que hay en él de inasible, indecible e indecidible: inasible porque es la frontera del concebir y lo que no se podría enunciar. Sin embargo, si lo anterior fuese verdadero, sería falso en razón de que lo indecible no podría ser con propiedad, puesto en lenguaje, pero lo infinito es con su nombre, algo de lo que se habla. Si fuese falso, inmediatamente sería verdadero en tanto algo inasible es precisamente, aquello que parece poder nombrarse y ser objeto de discurso. Lo inasible es aquello que se designa de un modo inexacto, mas, que tiene la apariencia de ser exacto.

Un conocimiento que se protegiera de lo infinito, no sólo se cubriría de lo que es radicalmente otro sino que tendría la vocación de enunciar todo, ya que no habría nada indecible ni inefable. Un elucubrar de esa naturaleza sería autoritario.

Según vimos, en el infinito existe mucho de Metafísica, pero en la actitud defensiva con respecto a lo que insiste en él de vertiginoso, también hay Filosofía. De manera que el rechazo del infinito, impulsado por el anhelo de no caer en ninguna Metafísica, puede ocasionar que se resista psicoanalíticamente hablando, lo que haya de inasible en el infinito y por esa vía, que se ocluya un pensamiento emancipatorio.

A partir de la cita de Aristóteles, el palimpsesto no sigue la estructura trinitaria de la dialéctica. El resto de lo enunciado que se libra de la dialéctica figura a modo de conclusión y es, cual resto que permanece de esa forma, breve, sobrio. Marx nos viene a proponer una estrategia singular para que la dialéctica no sea siempre igual a sí misma, artimaña que acorde a nuestra perspectiva, consiste en diluir la síntesis con sintagmas posteriores, aforísticos.

Esa manera de “curvar” la dialéctica, da la sensación de afirmaciones hegelianas, por cuanto son breves y considerablemente densas. *However*, el padre de Eleanor extrae de tal estrategia otras potencias. Es que Marx no enuncia verdades con el espesor de los oráculos, atravesados por un oscurantismo religioso, sino que procura que las sentencias[43] sean “livianas”. Se induce la sensación, al contrario de lo que acaece con Hegel, de que las afirmaciones son capaces de un movimiento rápido.

El amigo de Engels termina pues, comentando que Epicuro lleva a su máximo la contradicción de la categoría “átomo” en tanto es simultáneamente, principio y materia. Es también el que eleva

[43] Esas oraciones/”relámpago” no son axiomas dado que estos principios son casi siempre, “axiomanías” provenientes de “axiomaníacos” (Feyerabend, 1994: 35).

las ideas de desvío y repulsión al *status* de nociones que se extienden más allá de lo atómico.

F. i., Epicuro dará cuenta de la política mediante el concepto de "pacto" (p. 62), el que se genera porque el alejamiento entre los individuos hace necesario el acuerdo, y explica lo social mediante la *pasión* de la amistad, dado que los hombres requieren afirmar el pacto con pasiones genuinamente humanas.

Vemos aquí que desde los tempranos escritos, el padre de Laura se problematizó el rol de las pasiones, especialmente como factores que tornan la existencia en comunidad un lugar para el goce y la vida. Un concebir menor, al modo epicúreo, es un saber que se interesa por las pasiones y por la necesidad de un acuerdo humano, pero sin caer en las perversidades habermasianas del consensualismo en condiciones de opresión. Lo social debe ser producido sobre todo, en el plano de lo *pathémico*; lo social tiene que ser inducido por la existencia de pasiones libertarias.

Capítulo V

Las cualidades del átomo

Una
Luna
suspendida
en los
gusanos
del Tiempo
que se
ovilla
en la
desmemoria
y se
cae
a pedazos
cae
en un vacío
inaudito
habitado
por
relámpagos
desahuciados

41. El lexema "átomo" contradice que pueda tener propiedades. El átomo es un principio y en cuanto tal, no puede ser mudable; en él, las propiedades dejan de ser. Empero, eso no implica que las cualidades no puedan añadirse al átomo. En efecto, las características, al ser algo voluble, no son la esencia de un ente. Ahora bien, la repulsión entre los átomos ocasiona que éstos se separen, que se alejen de sí mismos, que se aparten de sus sustancias. Lo que no es la esencia, lo que permanece distante de ella es la propiedad. Por ende, cuando los átomos se desvían de su sustancia adquieren cualidades, ya que los *átomon* no son un alejamiento respecto a lo esencial.

Este rizo intelectual de Epicuro, tampoco pudo ser entendido por sus contemporáneos y por el resto de los filósofos de la historia de la Metafísica. Todavía más, la observación de que el átomo, en su concepto, no puede tener características mudables fue no únicamente simplificada sino incluso, suprimida en muchos que hablan sobre el atomista diferente a Demócrito.

Lo que Marx nos sugiere es que en la lectura de un pensador, de un nombre propio por el cual la actividad de pensar se construye de determinada forma, hay que ser pacientes para no reducirlo. En la lectura de esos nombres, la flexibilidad de nuestro lugar de enunciación y de nuestras artimañas se pone a prueba. Un concebir emancipatorio no podría ser una estrategia de lectura que condujese a un empobrecimiento de lo consultado. Por el contrario, se deben generar abordajes, lecturas, diseminar las posibilidades de recorrido.

42. P. 63. A través de las cualidades, el átomo se desvía de su concepto, de su naturaleza; las propiedades hacen que el átomo tenga una existencia enajenada. En virtud de que el átomo debe ser un fundamento y por lo tanto, tiene que ser rescatado de aquella enajenación, cuando se aísla una característica de ese ente al mismo instante es negada. De esa manera, la categoría "átomo" vuelve a poseer validez. Demócrito en cambio, no evalúa las cualidades en relación con el átomo y piensa que la función de aquéllas es la de explicar la multiplicidad de lo sensible; las propiedades son meras *hypotheses*.

El comentario respecto a Demócrito nos induce a pensar lo siguiente: un saber que valoriza lo hipotético no siempre es equivalente a un concebir escéptico y sin presupuestos; puede que ese carácter abierto de la teoría esté conservando, en su corazón más profundo, *aprioris* que no aceptaría de buen grado someter a deconstrucción. Ése es precisamente, el caso de Demócrito, el cual parece ser menos dogmático que Epicuro y más dispuesto a hipotizar, pero sin ser capaz de una deconstrucción de sus asunciones previas.

43. Algunos antiguos, como Filopón, creen que Epicuro delinea que los átomos detentan tres propiedades (forma, tamaño y peso) y que Demócrito sólo toma en cuenta dos (forma y tamaño).

44. P. 64. Aristóteles opina por su lado, que Demócrito establece tres cualidades: los átomos varían en su *rhysmós* o proporción, en su *tropé* o posición y en su orden. Un átomo A posee distinta forma o proporción que B; C tiene una posición diferente que A y AB representa un orden diverso que BA. Esas propiedades no son características que pertenecen tanto a los átomos, cuanto al

mundo sensible. Las cualidades explican la apariencia del mundo y no da cuenta de los átomos mismos. Las propiedades "forma", "posición" y "orden" son cualidades de relación con otros átomos, mientras que los rasgos de forma, tamaño y peso son cualidades de vínculo del átomo consigo mismo.

Según lo cincelado por Aristóteles, el peso del átomo es una propiedad evidente para Demócrito y por ello, no la menciona.

45. P. 65. Epicuro considera que el *átomon* posee tamaño pero no de cualquier magnitud: es muy pequeño, lo suficiente como para ser no más que un punto matemático pero lo más sutil posible, de manera que sus dimensiones no sean simples determinaciones espaciales. El tamaño es una propiedad contradictoria, ya que está entre la nada y lo infinitamente pequeño.

    Respecto a Demócrito, existen algunos antiguos como Eusebio, que son de la opinión de que habría átomos de gran tamaño, incluso, de dimensiones cósmicas.

    De cualquier modo, Demócrito no se percata de la contradicción que respira en el hecho de atribuirle tamaño a los átomos: si poseen dimensiones, son cuerpos y por ende, materia. Si son materia no pueden ser al mismo tiempo, perceptibles únicamente por la razón, porque debieran ser aprehendidos también por los sentidos. Epicuro sin embargo, se da cuenta de esa contradicción y reflexiona sobre ella.

46. Mientras Demócrito cavila que insisten infinitas formas, mientras él asegura que a cada átomo le corresponde una forma absolutamente singular[44], Epicuro niega que haya innumerables formas. Cada una de ellas posee una correspondencia con más de un átomo; existen infinitos átomos con igual forma. Empero, con eso Epicuro niega dicha propiedad, dado que un ente que tiene una forma que no lo diferencia de otros muchos es algo informe.

47. P. 66. En lo que se refiere al peso, se dirá que Epicuro delinea que los átomos, al ser materia, tienen aquella cualidad. Ahora bien, los átomos son considerablemente pequeños de manera que su tamaño coincide con el centro de su cuerpo. En consecuencia, el peso del átomo se encuentra en ese punto, en el centro. Epicuro infiere que, como la Tierra está constituida por una cantidad innumerable de átomos y por lo tanto, de centros, no comprobamos un único centro al que todo caiga. Al no haber un centro universal, tampoco existen dualismos generales en virtud de que los antagonismos se piensan en relación con un

[44] Salvando la enorme distancia "mental" y temporal, y los problemas a los cuales Leibniz responde con la noción de "mónada", lo que sugiere Demócrito se asemeja a la idea de una singularidad que contendría al resto del cosmos.

punto que supuestamente, sería el equilibrio de la tensión. Al no haber ese punto universal en torno al cual se den oposiciones generales, éstas no existen.

Lo que nos importa subrayar es el particular énfasis que se manifiesta respecto a las contradicciones universales y al centro de todos los centros. Como Epicuro, Marx no cree en oposiciones generales que atraviesen todos los ámbitos de la existencia; los términos se confrontan de modo local[45]. **No hay** oposiciones universales que sean la clave final del entorno, sea humano o no. Por el contrario, la fragmentariedad[46] de las contradicciones y la multiplicidad de ellas, tornan imposible que una teoría, provista de unas cuantas tensiones alucinadamente generales, interprete el mundo de una sola vez.

Lo que llevamos desempolvado es uno de los puntos de apoyo que nos posibilita enunciar que no es el admirado por Wolff el que hablará de un Materialismo Dialéctico o *Dia/Mat* con vocación explicativa ampliada[47] (Stalin, 2008). Una interacción consecuentemente materialista no puede caer en el idealismo de universalizar oposiciones para hacer inteligible el cosmos de modo dialéctico, en razón de que tales antípodas no existen. Ciertas "regiones" del universo pueden entenderse de forma dialéctica, pero a condición de reconocer que no hay oposiciones generales funcionando como respuestas a cualquier problema.

La sugerencia del Materialismo Dialéctico arrancaría con cierto Engels y sería obra de Plekhanov, de Lenin y del leninismo, mas, no una idea atribuible a Marx. En otras ocasiones hemos recordado que en un

---

[45] A pesar que el viejo Engels era partidario de las tensiones ampliadas con su propuesta de una dialéctica *en la* biosfera, supo aconsejar que en la lucha de clases de la comuna burguesa había que diferenciar tres grandes frentes o peleas locales que no siempre coincidían y que poseían tiempos de desarrollo distintos: a) la lucha por reivindicaciones salariales y por mejoras generales en las condiciones de vida de los obreros; b) la pelea sindical; c) la lucha política anti capitalista, pro socialista y con el objetivo de derrocar el Estado burgués para construir una comuna genuina.

[46] En un antiguo trabajo inédito acerca de las "leyes" de la dialéctica, que formulamos con el objetivo de trazarle un *clinamen* a la dura propuesta de Engels (2005), sostuvimos que una de las nuevas reglas de la interacción materialista era la que transcurría por fractales (López, 1992).

[47] Una objeción al planteo radicaría en que estamos apelando a una serie de asertos previos a que Marx se formule siquiera los rudimentos del llamado "materialismo histórico". A lo cual respondemos que aplicamos la técnica psicoanalítica consistente en que *todo* lo enunciado, se encuentra dicho.

Uno de los efectos de sentido de los tempranos sintagmas que discutimos, se haría pleno en un "mapeo" global del pensamiento del amigo de Heine, por lo que es legítimo exponer las tendencias contrarias al Materialismo Dialéctico en asertos que son anteriores a las formulaciones de *La ideología alemana* –el Materialismo Dialéctico no es ni dialéctico ni materialista, sino que es pura Metafísica o Idealismo mecanicista.

artículo periodístico del '50, aquél sostiene que no está muy seguro, a diferencia de Hegel, de que el cosmos se mueva con arreglo a la dialéctica, aunque piensa que la historia humana podría ser tratada en términos dialécticos (López, 2009 a).

En paralelo, la ausencia de Materialismo Dialéctico estaría en consonancia con la idea de que no existe tierra en la que haya centro, o sea, que no existe centro universal. Si hubiese Materialismo Dialéctico, una interacción que se esparce por doquier, el mundo y el concebir volverían a tener centro. A nuestro parecer, la dialéctica radicalmente materialista debe luchar contra todo centro, incluso, contra sí misma en tanto plan (central) para deconstruir los centros.

La dialéctica materialista tiene que pelear contra la tendencia a convertirse ella misma en dialéctica general, en Materialismo Dialéctico, *id est*, en centro universal de mando e interpretación. Al menos, nos surge viable una lectura de Marx que esté descentrada respecto a un presunto materialismo dialéctico, que de no ser así se haría idealismo, un materialismo filosófico, metafísico.

48. Continuando con el eje del "peso", Epicuro evalúa que es una propiedad que diferencia un átomo de otro[48]; por ello, es una cualidad que se vincula con la relación que el *átomon* establece con los otros. Cuando el átomo es ponderado en conexión con el vacío, el peso no tiene importancia dado que no se compara un cuerpo con otro cuerpo, sino una materia (el *atomon*) con un no cuerpo (el vacío).

    El resultado de eso es que, por más que los átomos sean diferentes en peso, fluyen con la misma rapidez en el vacío, ya que el peso no cuenta en él. Esta idea motivó que algunos elogiaran a Epicuro por haberse anticipado a la conclusión de Galileo, según la cual los cuerpos caen en el vacío a la misma velocidad, independientemente de las diferencias de peso.

Lo anterior nos aconseja que, en alguna medida, todo saber menor es contemporáneo y que la historia de la Filosofía convierte en extemporáneo lo que ha fugado de ella. Un pensamiento menor, epicúreo es mostrado así como un saber ya sido, sin perspectivas en lo presente, sin capacidad de suscitar consecuencias. De lo epicúreo siempre se está diciendo que ya ha muerto, que fue superado por el correr de los tiempos en los que se (mal) vive.

49. P. 67. Innumerables filósofos de la Antigüedad asimilaron que Epicuro hablaba de dos clases de átomos: los *atomoi arkay*

[48] Suspiro que es uno de los puntos de apoyo de la Química actual…

(átomos principios) y los *atoma stoikheia* (átomos materia). Esa impresión llegó hasta estudiosos de los más diversos siglos.

50. P. 68. Existe incluso, la sensación de que los átomos elementos son *átomon* de un género secundario.

51. Sin embargo, cuando Epicuro dice que los átomos son *soma* o cuerpo no está afirmando que existen átomos–cuerpos y otros que serían átomos/principios. Los mismos son definidos de ese modo para oponerlos al vacío, el cual es *asómaton* o sin cuerpo; es naturaliza intangible (*anaphés physis*). Epicuro habla de lo corpóreo en general, es decir, del universo y luego de lo corpóreo en especial, los átomos.

52. Aristóteles ya dio una primera solución al asunto y es el de haber indicado que el átomo–*arkhé* y el átomo/*stoicheion* son la misma esencia, de manera que el átomo es al mismo tiempo, principio inteligible y fundamento sensible del mundo.

    No obstante, eso no deja de implicar contradicción en el elucubrar epicúreo, dado que el *átomon*, en cuanto principio material, es un cuerpo que tiene propiedades, con lo que un ente que es perceptible por la razón, en tanto fundamento inteligible, detenta cualidades materiales. Pero no es menos antinomia que las características mencionadas, al ser propias de un ente abstracto, sean por igual abstractas y por eso, perceptibles por el entendimiento. De lo anterior se infiere que rasgos que debieran ser aprehendidos por los sentidos, son captados por el pensamiento.

53. P. 69. Según Marx, *Epikoiros* generó la confusión ya aludida en virtud de que tiene una forma peculiar de enunciación: gusta que los distintos aspectos de un concepto sean expuestos como si fuesen entes diversos o existencias subsistentes. Mas, eso no es una consecuencia rigurosa de su Filosofía atomística, por cuanto el *átomon* implica una singularidad independiente y pensar esa libertad respecto a lo otro, exige que las proposiciones sean así de independientes. El saber atomístico es en consecuencia, un conocimiento atomizado porque los diversos momentos de desarrollo de la realidad se transforman en singularidades aisladas, en enunciados separados entre sí como si existiese el vacío de por medio.

Podríamos leer lo anticipado como la advertencia de que un pensar no universalizante, no totalizante ni autoritario, no tiene que ser un saber atomizado, de modo que se le escape la articulación de la realidad. Por otra parte, también se puede decir que un elucubrar atomístico, que opere por enunciados sin vocación generalizadora, por denuncias locales, no es suficiente garantía contra la Metafísica, dado que ésta reaparece

cuando la segmentariedad del pensamiento intenta imitar la fragmentariedad de lo real. En esa imitación se supone invariablemente, que el concepto debe adecuarse a la cosa, al referente, o sea, se parte de un criterio aristotélico de verdad y lo que se debía concretar en un principio, era derrocar el Imperio filosófico de Aristóteles (contra la heterogeneidad posmoderna del discurso filosófico, especialmente de aquellos en los que se hace mención de la identidad entre segmentación de lo real y de lo enunciado).

54. El procedimiento epicúreo se observa en su particularidad cuando habla del *ápeiron* porque hace del infinito una sustancia, un ente fijo.

Marx nos hace notar aquí que las fuerzas de un pensamiento menor son escasas e insuficientes como para evitar que el infinito sea tratado con arreglo a la Filosofía del Ser y domesticado en su devenir vertiginoso. Pensar el infinito fuera de las categorías "Ser", "esencia", "accidente", etc. exige a veces, unas potencias que no siempre circulan por saberes que son flexibles.

55. Retomando lo que decíamos, el *ápeiron* no es una sustancia especial ni por ende, algo fuera de los átomos y del vacío. *Epicurus* sostiene que el infinito posee varias significaciones.

56. P. 70. Lo *ápeiron* es en primer lugar, una cualidad de los átomos y del vacío. Al ser una cualidad de los elementos mencionados, lo infinito es una propiedad del Todo porque éste se encuentra configurado de átomos y vacío; lo *ápeiron* es un rasgo del cosmos.

Podríamos afirmar que un concebir epicúreo del infinito se resiste a imaginarlo en términos de conjuntos, en razón de que si se define lo *ápeiron* como un conjunto no se puede integrar el infinito vacío del vacío, que es una clase de infinitud, dado que en Teoría de conjuntos, el diagrama de Venn sin elementos, el conjunto vacío no es infinito. *However*, el *ápeiron* vacío del vacío es, como lo demuestra Epicuro, tan infinito como el que define la Matemática de conjuntos: cualquier subconjunto de sí mismo es equipotente con el conjunto que lo engloba.

57. En otras ocasiones, lo *ápeiron* es la diversidad de átomos, de manera que el *asómaton* no se opone al átomo, sino que es la infinita cantidad de los mismos lo que se opone al átomo.

Finalmente, lo *ápeiron* es el vacío ilimitado que aísla a los átomos unos de otros y los determina como seres singulares.

58. P. 71. El átomo en cuanto *arkhé*, es un principio absoluto y por ello, una forma lógica, una forma. Sin embargo, como lo *arkhé*

es un fundamento absoluto, la forma es igualmente absoluta. Al ser el fundamento del mundo es el sustrato material de éste, ya que el mundo es material y lo concreto es la base de lo concreto. Pero como ese fundamento material es un principio absoluto, es una base concreta absoluta. El *átomon* es pues, una materia absoluta.

No obstante, si es absoluta es una materialidad que no tiene forma porque lo absoluto carece de diferenciaciones internas y al ser indiferenciado, no posee relieves, forma. El átomo, que era una forma absoluta *y* una materia absoluta, deviene ahora una materia absoluta *informe*, en un sustrato informe del cosmos.

Con la presentación de *Epikoiros* actualizada de este modo, el materialismo metafísico es deconstruido. Si la materia es convertida en sustrato del mundo, esa materia se transforma en una base absoluta, en una materialidad filosófica, abstracta. Un materialismo anti metafísico no podría hacer de la materia un fundamento, una "*Basis*" absoluta, sino tan sólo el afuera del pensamiento y de la praxis, lo que permanece allende las categorías de "materia", "ser", "cosa", "mundo", "base", etc. Lo material es aquello que excede todas las nociones con las que se ha intentado asirlo.

Empero, si la materia no fuese un elemento importante en un pensamiento anti filosófico, si no fuese una idea que operase como punto de apoyo para el discurso sobre el mundo, ese saber quedaría preso en los mitologemas de la Metafísica. La materia es entonces, *Basis* teórica para entender el universo de una manera no filosófica, aunque el concepto "base" sea inexacto para designar la relación exacta entre materia y caosmos.

Ahora bien, la materia como *Basis* implica que frente al absoluto de la Metafísica y al absoluto encerrado en el lexema "sustrato", hay que contraponer lo "absoluto", la alteridad radical de lo concreto. Por supuesto, el peligro de esa operación está en que lo absoluto no sea perforado y nos arrastre como *Moby Dick*, hacia los mares eternos de la Filosofía.

59. El átomo no es perceptible por los sentidos, en virtud de que es infinitamente pequeño y en tanto es principio lógico del universo, lo cual únicamente puede ser aprehendido por la razón. No obstante, como el átomo es base del mundo y éste es fenómeno, sabemos del *átomon* por medio del universo; el átomo se exterioriza en las formas irrelevantes que se dan en la realidad sensible, en ese plexo de relaciones múltiples y complejas.

Pero si sabemos del *atomon* por mediación del fenómeno, de lo irrelevante, de lo inesencial, el átomo no puede probar por sí

mismo que es el fundamento del cosmos sino que requiere para demostrarlo, de aquello que es secundario. El átomo no puede demostrar él mismo que es poder que todo lo explica, que todo abarca de la realidad.

Este pasaje es muy significativo, especialmente como negación de que Marx se reduce a un simple y tosco materialismo económico–mecanicista. En efecto, en primera instancia el mundo es un todo de relaciones complejas y múltiples, es decir, algo que no puede ser simplificado a una cadena de causas y consecuencias, a un relieve de llanura.

En segundo lugar, la *Basis* material del mundo no es una gran causa sino algo que es a su vez, causado. Por su parte, el universo no es una emanación de aquella base porque en tales condiciones, no podría ser intrincado y diverso.

En tercera instancia, dicha "Basis" debe ser enriquecida por la acción social, de manera que el mundo sea cada vez más polifacético, en razón de que la interacción entre una base compleja y el cosmos puede hacer de éste una multiplicidad. Si habría que postular alguna causa, ésta no radicaría tanto en la materialidad cruda, cuanto en la riqueza de la misma y en la interacción entre esa *Basis* y el universo, o sea, en la complejidad de la dialéctica así establecida.

En cuarto lugar, la materia no es un fundamento de lo real porque la concepción de aquella como principio suscita la paradoja de que, al igual que en el caso del *átomon*, no puede demostrarse su calidad de sustrato, esto es, aflora la contradicción de que el fundamento de todo debe ser a su vez, fundado por lo inesencial.

Ahora bien, esa paradoja es tal para aquel pensamiento que rechaza la dialéctica (compleja) entre una base y un cosmos poliédrico y de infinitas valencias. No es el caso de un elucubrar que acepta una causalidad enredada y no lineal, en donde el fundamento puede ser explicado por aquello que sostiene. En un materialismo no filosófico, la "Basis" material es a su vez, un producto de lo social y un punto de partida que no se asume dogmáticamente.

60. En Epicuro no basta con diferenciar dos aspectos distintos del átomo, y delinear que en uno de ellos aquel aparece como *arkhé* y en el otro como sustrato material o *stoicheion*. Hay que explicar porqué insiste esa diferenciación.

Si el átomo como elemento es base del mundo y da cuenta de los fenómenos, podemos concluir que el átomo *stoikheia* es tal porque es el que torna inteligible lo sensible. Lo concreto se relaciona con lo concreto. De la misma forma, si el *asómaton* es

del reino del átomo, es imperceptible como éste. El *átomoi arkhé*, el átomo/fundamento se vincula con el vacío.

61. P. 72. El *asómaton* es el mundo de la sustancia, de lo que se percibe por el razonamiento; lo real es el cosmos de la apariencia, de aquello captado por los sentidos. El átomo que existe en el vacío es un ente que navega en las aguas de la esencia y por ello, es un átomo que se percibe con el pensamiento.

    Al ser un ente aprehensible por la razón es un ente inteligible; el *átomon* es *atomoi arkhé*. Por su lado, el átomo que existe en la realidad fenoménica es un ente material y en consecuencia, percibido por los sentidos. Al ser una materialidad es un ente concreto; el *átomon* es *átoma stoikheia*.

62. Demócrito no efectúa dichas diferencias, lo cual hace que Epicuro se aparte de aquél.

Capítulo VI

El tiempo

"[… *Es impostergable*] *trabajar para la Humanidad* […]"

Karl Heinrich Mordejái Marx Levy[49]

"[...] *Esto es para los que han nacido* […]"

Francisco Goya[24]

63. P. 72. En virtud de que el átomo es un fundamento, es algo inmutable. Al no cambiar, el átomo no transcurre, o sea, no existe en *chronos*[50]. La temporalidad no se despliega en el reino de la esencia, en el mundo de los átomos. La materia es entonces, un fundamento eterno, atemporal.

Un materialismo metafísico no únicamente hace de la materia un sustrato, sino que la convierte en un principio eterno, inmutable. Ahora bien, la inmutabilidad de este principio no debe entenderse sólo en el

[49] (A) Los versos del Capítulo V fueron cincelados en una época incierta y por motivos desconocidos.
El primer epígrafe es de (Attali, 2007: 150).

(B) El segundo es de (Hennessy, 2010 c: 139 –expresión del pintor para sintetizar una de las innumerables escenas dantescas de la guerra maldita de resistencia española, contra la ocupación napoleónica de 1807).

[50] En innumerables ocasiones, sostuvimos que las cavilaciones del nacido en Prusia acerca del tiempo, aunque muy breves y no sistemáticas, guardan repercusiones de largo alcance que, por nuestro lado, hemos intentado bordar en (López, 2009 a).
Cabe agregar que la fracción que comentaremos de la Tesis Doctoral del enemistado con Bakunin es una de las más interesantes, ásperas y productivas.

sentido de que es un fundamento que no sufre cambios, sino también en cuanto es una base que no puede ser reemplazada, desplazada por otra. En efecto, que un principio se conserve como principio implica que no pueda ser suplantado por cualquier otro; un fundamento es una *Basis* que ocasiona que lo inesencial respecto a él sea eternamente secundario. Por el contrario, un materialismo irreductible (material) con relación a la Filosofía no puede tener ningún principio, fundamento, *arkhé* que sea conservado eterna y dogmáticamente en cuanto tal. Un materialismo no mecanicista debe cambiar de puntos de partida cada vez, tiene que ser un pensamiento móvil. En consecuencia, lo material no puede convertirse en un axioma que sea por siempre fundamento. *However*, el desplazamiento de la materia como base lleva aparejado el riesgo de invaginar la Metafísica en ese materialismo, dado que el sustrato del mundo es la idea, el concepto, el Idealismo. Un elucubrar materialista no hace de la materia un centro y una línea de la cual es imposible apartarse; un saber de esa fuerza es aquel que se aleja de todos los centros y por ende, del lexema "materia" en tanto recta. Un pensamiento epicúreo es el que puede desviarse de sus propios puntos de partida, incluido el de "materia". De otra forma, el término en cuestión no llegaría a término, se mantendría como centro atemporal del mundo y entonces, sería una materialidad filosófica.

No obstante, que la idea "materia" no sea vuelta un dios más eterno y absoluto que los otros, implica conservar dicho lexema porque lo corpóreo es precisamente, lo que no es esencia atemporal, lo que no es divino. El desvío de lo material en tanto centro, significa adoptar a la materia en calidad de una no esencia. Para apartarse de lo concreto como agujero negro que apresa a la teoría, hay que desplazar el concepto "materia" a fin de que no se transforme en un principio, en un fundamento eterno. Sin embargo, para lograr que el término citado no sea un dios, es necesario que sobre él retorne lo corpóreo y lo empuje fuera de sí. Esto es, se torna imprescindible que el dios sea derrotado con lo concreto, con la materialidad que no es divina, con la materia[51]. Un saber materialista rechaza lo corpóreo en tanto base eterna, celestial, teológica, pero deconstruye la noción "materia" empleándola contra sí misma[52]. Un pensamiento epicúreo, en el sentido en el que a veces, el

[51] Y con la historia, agregaría el *Caín* de José Saramago (2010): a través de una novelaensayo, donde el nomadismo del maldecido hermano de Abel nos hace recorrer las fábulas más repelentes del Antiguo Testamento, se reflexiona desde un punto de vista elemental y humano, alrededor de la verdadera crueldad del dios cristiano, capaz de lo malo, de lo peor y de atrocidades sin límites, siendo siempre fiel, como lo enunció Lacan en reiteradas ocasiones, a sus amenazas.

[52] Por un lado, cierto Derrida nos autoriza a usar la idea "deconstrucción" para calificar el gesto de crítica del lexema "materia" para arribar a un concepto materialista y material de "materia". Por el otro, esa crítica puede rastrearse en determinados textos de su firma como *La diseminación*.

mismo Epicuro no lo ejerce, parte de la materia y simultáneamente, la deconstruye como categoría pero para hacer de ella una idea que sea materialista y anti teológica de modo más radical.

64. Para Demócrito, el tiempo es una sucesión eterna de momentos que nacen y perecen. En efecto, si no fuese una sucesión eterna en la que todo objeto del mundo sensible está inmerso, habría algunos de ellos que escaparían al nacer y morir y por lo tanto, no mudarían. Sin embargo, los entes sensibles no son eternos, precisamente porque ya están en el tiempo.

De la eternidad de la temporalidad se desprende otra consecuencia: hay ciertos objetos, como *cronos* –que no es un ente…–, que no poseen origen, de donde se infiere que no todo puede ser explicado por el origen o que no todo debe poseer un comienzo.

Marx toma nota de las resonancias de un pensamiento democríteo que pone en suspenso la categoría "origen": un materialismo polívoco no podría atarse a los filosofemas asociados a tal concepto y consecuentemente, no tendría cómo hacer de la materia un sustrato que iniciase el cosmos en su devenir. Un materialismo no metafísico concebiría el devenir sin la necesidad de apelar a un momento originario.

65. El fluir temporal de los entes no puede detentar por resultado sustantivizar *khrónos*, convertirlo en algo que "es", en algo "fijo". El citado devenir temporal implica que las esencias son temporales, pero al temporalizar lo óntico de ese modo se acaba por sustancializar el tiempo. En virtud de que la esencia es algo absoluto, la sustancialización del tiempo equivale a su transformación en un absoluto. Lo temporal acaba siendo una forma absoluta, un *chronos* absoluto. Sin embargo, si deviene en una temporalidad absoluta el tiempo deja de ser *cronos*, dado que lo absoluto no cambia, permanece igual a sí mismo. Para evitar estas paradojas es impostergable elucubrar el devenir temporal de los entes sin que el tiempo sea esencializado.

Un materialismo no mecanicista piensa el despliegue del mundo en términos temporales, ya que así nada puede ser eternizado, vuelto divino. No obstante, la temporalidad no es convertida en una forma absoluta, en otra sustancia, en el origen de la existencia finita de los objetos. Las nociones de "devenir" y "desarrollo", al igual que la idea de "tiempo", no pueden ser entendidas en términos de origen, dentro de la Metafísica del origen.

En simultáneo, lo que reseñamos sirve para ir contra Bennington y sus objeciones estereotipadas a Marx, a través de la oposición al leninismo (Derrida y Bennington, 1994).

En tercera instancia, si *khrónos* no es un absoluto no existe una única temporalidad subyacente a todos los objetos, como si se tratase de un río en el que están sumergidas las cosas. El despliegue histórico del mundo no es un desarrollo único, general para todas las formaciones sociales, sino que hay diferentes "líneas"[53] de tiempo para desiguales formas de economía y sociedad. No existe entonces, una secuencia maestra de despliegue por la que cualquier sociedad debiera transcurrir, palpitar (contra Wright Mills, Löwith, Baudrillard, Lyotard, Vattimo, Popper, Veyne, Deleuze, etc.).

66. El tiempo, según Demócrito, es propio del cosmos fenoménico, no del reino de la esencia. Pero como no existe *ou fond*, semejante reino, únicamente contamos con el universo de los fenómenos. Sin embargo, para que hubiese *cronos* en el mundo de lo sensible era necesario que hubiera un reino de la esencia. Al no existir ese reino, el tiempo se retira de lo mundano. No obstante, el concebir no puede discurrir sin considerar el tiempo, de manera que éste, expulsado del mundo, habita en la cabeza del sujeto filosofante. Y entonces, *chronos* es desvirtuado de nuevo en su concepto, porque un tiempo subjetivo, abstracto no es ya temporal. El reino de la sustancia implica la retirada de *khrónos* a la autoconciencia del filósofo y por ende, su anulación.

Intuimos que lo que está movilizado en el planteo anterior es que la escisión del mundo en dos reinos (el de la esencia y el de lo verdadero, y el de la apariencia y el de lo insustancial), conduce finalmente, hacia la negación idealista del tiempo[54] y hacia el imperio del Sujeto.

El sujeto extremo es la auto conciencia filosófica. Ahora bien, si un materialismo no idealista tiene que hacer su juego, no podría entender el mundo apoyándose en términos mitológicos como los de esencia/apariencia, sensible–inteligible, sustancia/accidente, etc. De idéntica forma, un materialismo no filosófico no podría enredarse en *aporías* respecto a la temporalidad y debiera socavar al sujeto filósofo, en tanto el mismo bloquea las posibilidades de pensar siempre de modos inesperados, maneras que son imprevistas para la Metafísica. El sujeto autoconsciente, el archisujeto filosófico impide que el elucubrar sea capaz de devenir creación, dado que las conexiones necesarias que tienen que

[53] El torbellino temporal es de distinta factura en una megalópolis, que en una capital de provincia, *cronos* que es de diferente ritmo en los poblados del "interior". Mas, no es sólo que lo temporal respire con pausas distintas, sino que se trata de órdenes temporales diferentes, según cada espacio, cada región. A su vez, dentro de cada uno de tales espacios, regiones, los tiempos son desiguales.

[54] Empero, en una rebelión socialista habría que dar con el modo de diluir a *khrónos* y esa exigencia no es metafísica sino propia de un materialismo práctico emancipatorio.

suscitarse para ello, son empobrecidas u obstaculizadas por la gravitación de aquella estructura.

Un materialismo epicúreo supone un pensar descentrado de un sujeto, en cuanto agente centralizador y autoritario en su auto conciencia plena. El sujeto filósofo es, en su pretensión de lucidez y omnisciencia divinas, el saber absoluto en el pensamiento. De donde se colige que un materialismo flexible, no es una teoría omnisciente ni el zócalo para la expansión de un sujeto saber absoluto.

67. Para Epicuro, *chronos* es el *accidens* del accidente, el cambio del cambio. El accidente es la alteración de la esencia por lo cual, si el tiempo es *accidens* de accidente, es modificación del cambio. No obstante, la mutabilidad es propia del reino de la apariencia; en consecuencia, la temporalidad está en el mundo sensible.

68. P. 73. La exposición de lo que sigue estará recorrida por las pausas dialécticas "clásicas", pero siempre habrá un "recodo" que intentará fisurar esa estructura ternaria, que es por otro lado, lo que el mismo Hegel[55] concretaba, al menos, luego de la *Fenomenología*.

Sin embargo, no se nos escapa que alguna conexión debe haber, en el plano de la escritura, entre una idea determinada del tiempo y su enunciación dialéctica. En otras palabras, nos parece que algo debe existir en el tiempo, según lo entiende Marx, para que éste se enuncie dialécticamente. Asimismo, algo insiste en la temporalidad como para que su tematización dialéctica no sea suficiente y sean necesarias otras estrategias. De igual forma que lo material era el lexema que tornaba posible la ruptura con la Metafísica y, en cierta proporción, con la dialéctica, *cronos* asoma como otro espolón que en un principio, exigiría una escritura dialectizada, en la medida en que es flexible, mas, para salir de ella. Con eso, se reconoce que el devenir y el tiempo, si son tomados por otra escritura, serían más empobrecidos y domesticados que con los usos de la dialéctica, aunque hay un resto de devenir y temporalidad que ni aun lo dialéctico puede aprehender, así sea que intervenga la interacción tripartita o no. Observemos por consiguiente, el despliegue que el padre de Jennychen le da al tiempo:

I-

α) Los átomos interactúan unos con otros y *componen* el mundo, el cual es resultado de tal composición. Ésta, al ser

[55] Estudiosos actuales, como el chileno Carlos Pérez Soto, con quien mantuve un fugaz contacto en marzo de 2008, demuestran que el viejo Titán no habría seguido en su trayectoria intelectual posterior a la obra que se cita, con un recorrido dialéctico continuamente escandido en tres momentos. Esa imagen es producto de los Interpretantes de Hegel, tales como Lenin y el leninismo.

un efecto, es algo pasivo frente a los átomos que inciden en lo compuesto. La composición es por lo tanto, el modo pasivo de la naturaleza. Por el contrario, *chronos* es la forma activa del mundo.

β) *However*, si la composición existe, si el mundo es compuesto por los *átomon*, así también no existe. Los átomos son en el vacío y el *asómaton* es aquello que impide la relación entre los mismos. Además, el átomo es lo que es para sí, lo independiente y lo carente de vínculo con lo otro, de manera que un átomo no puede necesitar de otro para componer lo sensible, no puede entrar en composición.

El tiempo por su lado, es el cambio de lo finito, de lo sensible, de lo inesencial, de la apariencia. *Khrónos* permite separar lo que pertenece al cosmos de la sustancia y lo que corresponde al universo de lo fenoménico. Al funcionar a manera de un separador, el tiempo es real, ya que sólo algo concreto podría hacer distinguible lo esencial de lo que no lo es. *Cronos* es una forma, pero una *forma real*, a diferencia de la composición que es como vimos, irreal.

γ) La apariencia es lo que no depende de sí, lo que está supeditado a otro y por ende, lo que debe estar compuesto por otro, lo que tiene su causa en otro. Lo insustancial es en consecuencia, aquello que está compuesto.

La composición es propia de lo concreto, de manera que denota su ser. La composición expresa lo material, la materialidad de la naturaleza.

Acorde a lo que apreciamos, lo inesencial es lo que está compuesto por lo cual nos remite a los elementos, a lo esencial. Lo insustancial nos dice que hay componentes, elementos básicos. Sin embargo, como lo fenoménico es composición y lo inesencial es denotación de los elementos, lo insustancial es composición que denota a los componentes mencionados. La composición expresa a los átomos, a su materialidad. La composición transparenta la materialidad de los átomos y la del mundo.

La composición, al denotar a los átomos, expresa el ser–para–sí por cuanto aquellos son entes vueltos sobre sí. Por el contrario, el tiempo, al ser la forma que subsiste en el reino de lo inesencial, es la forma que denota lo insustancial. Como lo fenoménico es lo que no es para sí, *chronos* expresa el serparaotro. Empero, lo temporal no sólo denota el ser–para–otro sino que niega el serparasí. El tiempo es cambio y éste es un moverse, un "tender hacia",

lo que es a su vez, un ponerse en contacto con lo otro, es decir, ser–para–otro. Lo que es para otro no es serparasí; en consecuencia, el devenir, el tiempo niega el ser–para–sí.

II-

De lo anterior, sostiene Marx, se gestan las consecuencias siguientes:

a) En primera instancia, *Epikoiros* entiende lo aparente con los términos "materia" y "forma", haciendo de ellos la Figura que corresponde al fenómeno y que se opone a la Figura contraria a la esencia, a la Contrafigura de lo sustancial o del átomo.

Aquí se pone de relieve que la categoría "Figura" es un concepto importante para un pensamiento no/metafísico, para un elucubrar que escape de la necesidad de invocar la esencia y el binomio sensible–inteligible. Un saber no filosófico es un conocimiento que opone la sustancia a la idea de "Figura". No existe un corazón secreto en el interior desolado de las cosas, sino figuraciones que operan a modo de baterías para el pensamiento, alimentando sus fuerzas. Los términos creados interesan únicamente en cuanto figuraciones, en tanto multiplican las potencias del concebir. Un saber materialista es un *pensamiento figural*, el que no pretende hablar de verdades sobre la que se asentaría una realidad endeble, sino que intenta suscitar figuras con las cuales abrir espacios para concebir.

Por añadidura, las nociones de "materia" y "forma" no son atribuibles a un saber que no sea epicúreo. Tales lexemas son propios de un conocimiento que se resiste a buscar, en profundidades inexistentes, el secreto insidioso del mundo y que se adecua a la fragilidad de lo aparente. Un materialismo no filosófico es una "fenomenología", un pensamiento alrededor de los fenómenos porque no hay más que acontecimientos sin una esencia que los apuntale.

Según hemos explicado, la composición era una forma pasiva que expresaba la consistencia de lo aparente, de lo concreto. No obstante, aquello que es pasividad pura, lo genuinamente inmóvil es el espacio, de donde se infiere que el *topos* es una forma pasiva. Pero si el tiempo es una forma activa y si éste se oponía a lo pasivo, *cronos* contrasta con el espacio. Si lo temporal pertenece al ámbito de lo fenoménico y si aquel se opone al espacio, éste se

enlaza con el reino de la sustancia. Y en efecto, del *átomon* se predica que, al poseer tamaño, es espacio.

Si no extraviamos el argumento sobre lo figural, el *topos* es la Contrafigura que contrasta con la Figura que es el tiempo. Si lo figural es propio de un saber no metafísico, la contrafigura es remisible a un pensamiento filosófico, de modo que el concepto "espacio", que emerge tan cercano al de "materia", está dentro de la Filosofía. Empero, el lexema en cuestión, si se pretende romper con la Metafísica, no puede ser asociado con la esencia ya que esta idea es filosófica. Sin embargo, ello significa que la contrafigura metafísica contrasta con una figura que entonces, deviene contrafigura. Eso quiere decir que el espacio materialmente aprehendido es contrafigura, en el sentido de que sirve para derrocar las figuras que induce la Filosofía en los discursos ajenos a su poder de seducción. Una contrafigura no metafísica es una artimaña de lucha contra lo que seduce en el poder del saber, en el conocimiento filosófico. Un pensamiento materialista es figural pero también, es contrafigural, en la escala en que no suscita figuraciones idealistas y en la proporción en que no seduce con las mismas, esto es, en la medida en que no cierra el paso a los contrapoderes[56] que se opongan al encantamiento inducido por el poder/saber de la Metafísica.

β) A diferencia de Demócrito, Epicuro concibe a la apariencia como apariencia, en tanto que la apariencia expresa la distancia que la separa de la esencia. La apariencia se presenta a sí misma como tal, y hace evidente la diferencia entre ella y lo inmutable. En Demócrito, la apariencia no se muestra a sí misma en cuanto tal, no se ve en ella aquello que remite a lo sustancial.

Epicurus es pues, un intelectual de la diferencia que se torna presente en lo inesencial, respecto de la sustancia; es un pensador de la diferencia.

Un saber epicúreo es un conocimiento que tematiza la diferencia, que habla de lo que se curva con relación a lo Uno y al Todo, que tematiza lo que se desvía del Fundamento. Verdad es que, como en el ejemplo de Epicuro, un saber que problematiza el

[56] Holloway protesta por la noción de "contra poder", sin percatarse que el "antipoder" que defiende es en alguna escala, contrapoder y que ese contra poder, es anti poder (2010 c).

Sin tener noticias todavía de las disquisiciones del marxista anarquista irlandés radicado en México, hice alusión a que el contrapoder y el antipoder eran giros de resistencia contra las estrategias, redes, juegos y relaciones de poder (Chávez Díaz, 2010 b).

alejamiento respecto a la esencia lo concreta en los términos de la nostalgia, dado que la sustancia no es negada sino aprehendida como algo que debe recuperarse. Pero eso no muestra sino que un entendimiento "fenomenológico" materialista, hace del desvío en torno de lo esencial un alejamiento absoluto y una negación de cualquier axioma.

γ) Acorde a lo estudiado, el tiempo es alteración. Empero, no es un tipo particular de cambio, no es una clase especial de modificación dentro de las alteraciones que sufre el mundo, sino que es el cambio que remite al devenir; es cambio en tanto modificación. Es el cambio en cuanto cambio. Que lo temporal sea alteración que es devenir, implica que el tiempo como modificación es cambio que se mantiene en tanto cambio.

La temporalidad es la modificación replegada sobre sí, el cambio que posee por objeto al cambio. Mas, en razón de que *khrónos* es atribuible al reino de la apariencia, de lo insustancial, aquel también es apariencia. Es lo inesencial que expresa la insustancialidad del fenómeno, es lo inesencial *par excellence*.

Sin embargo, la temporalidad es lo que se repliega sobre sí, el cambio que vuelve sobre sí de manera que, al ser la apariencia por definición, es lo insustancial que reflexiona sobre sí. La apariencia vuelta sobre sí, se objetiva como tal, se pone en cuanto objeto de sí misma. Lo inesencial es lo objetivo, lo que se percibe por los sentidos. Por ello, la naturaleza concreta, lo fenoménico es lo objetivo y la conciencia que se ocupa de dicha objetividad es una razón volcada hacia lo sensible; es una conciencia sensible. La conciencia fenoménica captura el mundo por los sentidos, por una percepción orientada a lo concreto, por una percepción sensible. Ésta capta la apariencia y el intelecto al fundamento de ella, a los átomos.

III-

α) P. 74. La percepción sensible nota que el mundo cambia, que tiene duración. La conciencia fenoménica percibe la temporalidad del entorno, la que se muestra entonces, como una forma dentro de la cual se mueve la naturaleza. El tiempo es pues, la forma por la que la percepción capta que hay instantes, la **forma abstracta** por la que se hace visible la mutabilidad del cosmos.

Para el suegro de Aveling, existe en Epicuro una **formatiempo**, una especie de "esquema" para captar el devenir del mundo, que

está próxima a la *imagen/tiempo* de Bergson (1995) y Deleuze (1987 a).

β) No obstante, a pesar de ser lo temporal una forma que es condición de posibilidad para que haya percepción del mundo, no es una forma supranatural que está allende la biosfera, sino que es parte de ella. La forma–tiempo es naturaleza.

Con esta exposición de la imagentiempo, Marx excede la dialéctica materialista en su estructura trinitaria, disolviendo las categorías de "sujeto", "objeto", entre otras.

La citada forma no es simplemente un esquema mental del sujeto ni un *a priori* de la percepción, sino que es una forma que está indicada por el entorno. Se encuentra tanto del lado del sujeto como del objeto, pero no importa esa referencia a un supuesto percipiente o a una materia que transcurre. Lo que interesa es la temporalidad como forma, situada más allá del sujeto y del objeto. En esa operación se da la disolución de tales nociones, con lo que simultáneamente, el padre de Eleanor rompe con su presencia en la dialéctica materialista (una interacción no idealista es una dialéctica que no opera con los conceptos de "sujeto", "objeto", etc., o bien, que lo hace con una lógica distinta a la que practicó la Metafísica).

Por otro lado, se observa que lo que facilita esta maniobra de corte no únicamente es la categoría "tiempo", sino la inmanencia de la biosfera, dado que no hay ningún trascendente con respecto a ella. Ni siquiera la imagen/tiempo, en cuanto *a priori* de la percepción, es un trascendental. *However*, la inmanencia de la naturaleza no implica que ésta misma devenga horizonte luminoso de sentido, a pesar que tal interioridad deba tomarse como punto de partida, a fin de bloquear toda Filosofía o trascendencia.

La interioridad o inmanencia de la biosfera y la forma–tiempo exigen que la dialéctica materialista vaya más allá de los mitologemas de "sujeto", "objeto", etc., y que se despliegue sin los mismos. Al llegar a determinado "límite", el aspecto material de la dialéctica en *clinamen*, empuja a ésta a una ruptura consigo, ocasionando que se descentre de dichos mi(e)to(do)logemas. Una dialéctica acentrada, curvada, apartada de una Metafísica del sujeto, se excede como dialéctica y, en virtud de que el materialismo es dialéctico, la interacción materialista se supera en cuanto dialéctica, en tanto dialéctica materialista. Ese movimiento complejo, intrincado, enmarañado, multifacético, plurívoco, es efectuado

para evitar no sólo que "sujeto" y "objeto" se transformen en centros de la dialéctica, sino para que la misma no se convierta en otro trascendente, en una Filosofía que vuele allende la materialidad de la naturaleza.

γ) El hombre es biosfera, aunque materialidad capaz de percibir otros cuerpos. Empero, la forma/tiempo era por igual, naturaleza, en la medida en que no estaba fuera de ella, en el reino de la Metafísica.

Si el tiempo es cosmos y si el hombre es mundo, el ser humano es temporalidad[57]. Sin embargo, el hombre es un ser sensible, un mundo de sentidos, un cuerpo, de modo que el tiempo que insiste en él es temporalidad vuelta cuerpo y sentidos, temporalidad "corporizada".

La forma–tiempo no es como vemos, una forma trascendente a la materialidad ya que sus ritmos únicamente se registran en los cuerpos. La imagen/tiempo es inmanente a la materia, a su consistencia secreta. Pero tampoco es una temporalidad que es un ente, que se ubica frente a los ojos y es de esa forma, objetiva (en el sentido no sólo de ser neutra sino en cuanto es un objeto entre otros). La temporalidad es "interior" al ser vivo, a su constitución. La temporalidad es tiempo inmanente a la vida.

Un materialismo no filosófico hace de la forma–tiempo algo interior a los cuerpos y a lo vivo, de tal suerte que *cronos* no sea ni un ente más del mundo ni una mera forma que está más allá de toda concreción.

Por nuestra parte, quisiéramos detenernos en la idea de que mujeres y varones son un mundo de sentidos, tanto en la faceta semiósica como en el aspecto referido a la percepción. Captemos primero, las resonancias y conexiones del lexema "mundo": su mundanidad consiste, en una aproximación provisoria, en su complejidad de relaciones y en la diversidad de fuerzas que circulan. Significa también que cada aspecto del mundo es ya un pequeño cosmos, por lo que no hay un meta universo de todos los

---

[57] Una de las manifestaciones de *khrónos* en la esfera de lo humano, se da en el lenguaje: las diferencias generacionales son distancias lingüísticas en el uso de la lengua; se trata de *cronolectos* análogos a los *sociolectos* por los cuales segmentos etarios poseen su propia "jerga" que los identifica.

Quizá tales *chronolectos* o *etariolectos* sean un plano en que sobrevivan ciertas marcas de tiempo en una comunidad emancipada de *khrónos* –en otro registro de elucubraciones, es factible estipular que así como los sociolectos son enfocados por la Sociolingüística, acaso los cronolectos requieran ser abordados por una *Chronolingüística*, subsidiaria tal vez, de la Sociolingüística.

diminutos cosmos, meta universo que sería análogo al conjunto de todos los conjuntos. El mundo no es un Conjunto/Todo, un Conjunto–Uno que encierra y asfixia en su soberana extensión, la diversidad frágil de infinitos micro cosmos.

"Mundo de sentidos" implica que entre los sentidos existe variedad de nexos y complejidad de fuerzas. Asimismo, significa que cada sentido percipiente es un universo que no se deja reducir en su singularidad. Cada sentido es una micro semiótica que, como tal, posibilita que lo real sea visible, legible, enunciable, etc. (los sentidos serían además de los "clásicos", el de la fabricación de significados y el sentido de la intuición). Mas, así como emerge una semiología que aspira a ser una macro semiótica que intentará domesticar los sentidos y ofrecerse como el sentido total en el cual encontrarían su espacio, de igual suerte los humanos elaboran mundos con pretensiones de totalidad. Tanto en un caso como en otro, los sentidos y los multiversos fugarían de esa alienación[58].

Simultáneamente, cada sentido –el ojo, el gusto, el oído, etc.– estaría hilvanado por la voluntad de dominar al resto y por la pulsión de traducir a los otros a su lógica de percepción/interpretación. Existiría algo así como una vocación de mando de los sentidos, aunque ellos mismos fisuren esa voluntad y conjuren un centro domesticador de la sensibilidad. Marx nos sugeriría que un materialismo epicúreo, es un sensualismo en tanto las potencias de los sentidos son empleadas para evitar que se constituya una macro semiología tiránica de la sensibilidad ya que, de conformarse, los sentidos quedarían sesgados en su fuerza.

Por último, cada uno de los sentidos tiene parte[59] de la dinámica de los otros de modo que ninguno es una micro semiótica homogénea.

---

[58] El extrañamiento no es en lo nuclear, un fracaso en la autocognición, tal como lo jibariza Spivak (2010 a: 5), aunque pueda contener un "porcentaje" de auto percepción minusvalorante alrededor de las propias posibilidades, de los propios poderes de los subalternos.

[59] Para el tedioso de san Agustín*, los sentidos se enclaustran en sus propias semiologías particulares, sin que cada sentido se potencie con lo que pueda invaginar de los otros (2010: 240).

* Los chiflademas, obsesionemas, alucinemas, etc., que atraviesan las *Confesiones*, convierten a Agustín en el doble del juez Presidente Schreber. Así, el juez Presidente san Agustín, negador de la carne, Torquemada del cuerpo, opresor del deseo, negador de la vida y del mundo, instaura Tribunales (2010: 239): dependencias judiciales por doquier contra la carne, la mujer, el sexo, el goce, el arte, las facultades del alma, el deseo. Si Kant, acorde a Deleuze, erige Tribunales, en eso acaba siendo agustiniano… (2008).

Atendamos ahora al término "sentidos" en una de sus facetas: el suegro de Longuet nos dice que los sentidos son responsables de la sensibilidad humana, por lo cual, a medida que los mismos fuesen variados y de relaciones libres entre ellos, carentes de estructuras limitantes, la sensibilidad sería, casi proporcionalmente, cada vez más rica y delicada. El hombre es un gozador de la existencia y de la naturaleza, cuando esa sensibilidad es capaz de maravillarse de los aspectos fugaces de la vida. Por eso es que un materialismo epicúreo, tendría que hacer del enriquecimiento de los sentidos y de la sensibilidad una faceta nodal de la emancipación. El desarrollo de ambos deberá convertirse en la base y punto de partida de un materialismo libertario y de una sociedad que fuese materialista, hedonista, sensualista, sibarita de una manera semiósicamente polimorfa.

IV-

α) *Khrónos* aflora cuando se percibe el devenir del mundo, por ende, la percepción sensible es la fuente del tiempo, tal como ya delineamos. La temporalidad es percepción/tiempo. No obstante, si ello es así, la percepción en sí misma es *cronos*. La percepción es tiempo–percepción: no sólo es fuente de la temporalidad sino el tiempo en cuanto tal.

β) Si la percepción, en su propia interioridad, es tiempo, la temporalidad del mundo no debe pensarse en términos de analogía. Lo similar aparece cuando es necesario elucubrar lo que se tematiza, encontrando algún rasgo que se parezca a lo que se conoce y, de esta forma, hacer como si lo pensado fuese proporcional a lo que ya se sabe. *Chronos* no es algo ajeno a la percepción, desconocido para ella, porque la misma ya es tiempo.

γ) En consecuencia, para concebir la temporalidad no hay que ir allende la percepción sensible. No únicamente en el orden de la materia, sino también en el orden de la duración no se puede ir más allá de la percepción sensorial, de lo evidente o *enárgeia*.

Luego de la puesta en discurso de *khrónos* en los términos de la estructura trinitaria de la *Fenomenología*…, Marx glosará algunas relaciones entre la temporalidad y otros conceptos epicúreos y democríteos. No obstante, la salida de la dialéctica tripartita no se opera en este momento, que sería el quinto de nuestra apuesta de lectura (cf. *infra*), sino en el cuarto, es decir, en el último comentario orgánico sobre el problema en liza (ver *supra*).

Para diferenciar el quinto instante de los otros, no los organizamos a tono de las letras del alfabeto griego, sino según el orden alfabético usual.

V-

a. En la concepción del suegro de Lafargue, Sexto Empírico y Estobeo no asimilan a *chronos* de esa manera profunda. Ellos no consideran que la percepción sí es tiempo, sino que ven la temporalidad en el mero cambio que sufre el cosmos. Escinden percepción y tiempo, imaginando que lo temporal es un ente especial del mundo.

b. Uno de los fenómenos más significativos para contemplar el vínculo entre percepción y tiempo son las imágenes o *éidola*. En efecto, no percibimos las cosas en cuanto objetos sino en tanto imágenes; las cosas son antes que nada, *éidola*. Los entes son imágenes/cosas.

Epicuro cree que los *éidola* nos permiten absorber la materialidad de los objetos a través de los sentidos. Sin imágenes, la cruda consistencia del universo no podría ser apropiada por la sensibilidad. Así, las imágenes se "desprenden" de las cosas y entonces, éstas pueden ser aprehendidas por el cerebro y almacenadas en la memoria. Los *éidola* no son constantes sino que se alteran continuamente, de donde se infiere que si el tiempo es cambio, las imágenescosas son imágenes–cambio, imágenes/tiempo.

Las imágenesobjetos son naturaleza, de manera que si los *éidola* penetran en los sentidos, la biosfera entra en ellos. Pero como varones y mujeres son naturaleza, la percepción es la biosfera aprehendiendo al universo. Si el oído escucha la biosfera, la naturaleza se escucha a sí misma; con el olfato se huele a sí misma, etc. La sensibilidad humana consciente es pues, el medio por el que la biosfera y sus procesos se captan en tanto fenómenos. En virtud de que los fenómenos son lo inesencial, la naturaleza y sus procesos se aprehenden en la percepción, como apariencia.

De lo expuesto puede derivarse otro enfoque de la temporalidad.

La apariencia es lo que cambia, de manera que si la biosfera se capta en tanto fenómeno, se percibe como cambio. La mutabilidad es lo temporal por lo que, si la naturaleza se aprehende en tanto alterable, se capta en cuanto *cronos*. La sensibilidad humana es

percepcióntiempo[60] y en simultáneo, el medio por el que el cosmos se siente a sí mismo.

La sensibilidad aludida es universo por lo que el cosmos se percibe con sus propios sentidos. Como la sensibilidad es percepción–tiempo y la naturaleza se capta con sus propios sentidos, puede aceptarse que ella se aprehende con su percepcióntiempo. De lo que resulta que la percepción/tiempo no es atribuible al hombre en cuanto sujeto, sino que es del dominio de la biosfera. Lo cual significa que el entorno no es un objeto que se percibe ni el espacio para un sujeto percipiente. Y es que en cuanto imagen–tiempo, la naturaleza excede las categorías

[60] Intuimos que el "viejo" Marx deja de lado que la percepción sea en sí, percepción tiempo, con el objetivo de que sea factible derrocar el tiempo, respirar sin su tiranía* (esta segunda y productiva fase en el universoMarx, se inicia con "La Sagrada Familia").

* Lo que bautizamos convencionalmente en cuanto "tiempo" es algo tan insólito que a veces, lo que denominamos "futuro" se incrusta en el "presente" pero sin ser totalmente "parte" de él. Es como si ese porvenir fuese un futuro extraño, insólito, que no guarda mucha relación con el ahora, con el hoy vivido, con la "línea" de tiempo que transitamos. El citado porvenir se injerta en el presente pero sin que el ahora pueda constituir una línea "lógica" con ese futuro que se anuncia en el presente, que vivimos en el presente, aunque sin poder diferenciar ese porvenir de un "bloque" de ahora.
Incluso, el futuro aludido es un porvenir tan extraño con respecto a nuestro presente que pareciera formar una línea de tiempo divergente con relación a lo que podría ser un porvenir más "lógico", más conforme con el ahora vivenciado –sin embargo, en este presente atisbamos algo de ese futuro que se anuncia, aunque sin darnos cuenta de lo que pueda albergar de potencialidades el tal porvenir.
Las reflexiones que desplegamos fueron disparadas por lo que leí asombrado en una biografía tendenciosa de Leiba Davídovich Bronstein o Trotski, en la que se relata que cuando es exiliado por el autoritario, "socialfascista" y abominable Stalin, en una zona de la ex URSS que se llamaba *Alma Atá*, se topa por casualidad con un libro que poseía reproducciones del arte pictórico de Diego Rivera. Había salido a distraerse a la biblioteca de un pueblo olvidado y se encuentra con algo que le anticipaba su futuro, sin que pudiera saber que era un porvenir imaginable para él. Después, estando Bronstein en Turquía el artista se atreve a escribirle; es el segundo momento de futuro que se cruza en el presente de Trotski. Finalmente, cuando rebota en Noruega, Rivera peticiona ante el Presidente Lázaro Cárdenas que se lo reciba en México; Bronstein hubiera preferido *yankeelandia* –el colmo fue que el día en que los Trotski arribaron a Méjico, el pintor se enfermó y fueron recibidos por Frida Kahlo…
En consecuencia, ese porvenir insólito, que poco tiene que ver con nuestro ahora, es a veces, resistido por nosotros, que preferimos un futuro distinto para nuestra línea de tiempo. En simultáneo, existen personas, seres que son enormes "cuerpos masivos" en nuestra línea de tiempo que la curvan, la tuercen y ocasionan que el porvenir que habíamos experimentado en el "bloque" de presente pero sin percibir cuán raro era ese futuro en un ahora que ninguna relación atesoraba con tal porvenir, pueda al cabo, encajar en nuestra línea de tiempo como un futuro que sí detenta nexos con el presente. Esos "cuerpos masivos" que deforman nuestra línea actual de tiempo, hacen que un porvenir que no guarda enlaces con el ahora que vivimos, termine por ser un futuro que es un "corolario" del presente. O sea, ciertas personas curvan nuestro hoy para que un porvenir deforme, que era un agente "extraño" *para* nuestro presente y *en* nuestro ahora, encaje en la línea de tiempo que se tuerce para poder albergar a ese futuro deforme con relación a lo que había sido hasta entonces, nuestro presente. La lección es que hay que ser lo suficientemente flexibles como para que los futuros insólitos nos encuentren, nos hagan derivar por líneas de tiempo disímiles a la línea rutinaria de tiempo que hilvanaba nuestras tenues almas.

"sujeto", "objeto", etc. (como imagentiempo, la biosfera es percepción de lo temporal pero "por" el mismo cosmos).

En otro plano de abstracción, podemos demorarnos en pensar la idea de que como el oído humano es el oído que torna viable que la naturaleza se escuche a sí misma, la sensibilidad de mujeres y varones es el medio por el que los procesos naturales se reflejan en tal sensibilidad.

Acá, el lexema "reflejo" no tiene que ser motivo para que se asimile que en Marx anida, por un lado, una "teoría del reflejo" y, por otro, un mecanicismo determinista y metafísico que transforma lo superestructural en copia idealizada de la *Basis*.

Si bien ni en la Tesis Doctoral ni en los apuntes preparatorios de ella, juega la interacción entre base y sobreestructura, al ponerse de manifiesto el concepto aludido, los dos problemas emergen a escena.

La cuestión es que en el enunciado que se parafraseó, la noción "reflejo" no implica la superficie brillante de un cristal que devuelve las imágenes exactas de lo acontecido. El lexema en lid parece enlazarse con la idea de "reflexión", o sea, de "pliegue sobre sí", "vuelta sobre sí", "doblez de sí sobre sí", lo que no se relaciona con la metáfor(m)a del "espejo del mundo", que es insistente en Engels, Plekhanov, Lenin y el leninismo.

Si la sensibilidad humana es el medio por el cual los procesos naturales se reflejan es porque dicha sensibilidad es ya biosfera sensible y por ende, lo natural se repliega en torno de lo natural humano, a través de los sentidos, tanto los semiósicos como los percipientes. El cosmos sensible, *id est*, mujeres y varones, son naturaleza que siente lo natural y por ello, que *pliega*, que hace retornar lo natural sobre sí –nada hay en la oración que permita introducir la idealista concepción de que los sentidos *copian* los datos del mundo, como si Marx fuese Tomás de Aquino o Aristóteles, en lugar de un "filósofo" epicúreo.

Por añadidura, es resaltada la palabra "medio", lo que significa que los sentidos humanos son no sólo instrumentos de percepción, sino términos que se encuentran "a mitad de camino" entre procesos naturales que se pliegan sobre sí mismos. Los sentidos son un *punto* por el que tales procesos se doblan a sí mismos sobre sí; son el eje que marca el lugar por el cual los procesos naturales pliegan su naturalidad. La percepción no es copia sin desmayo del mundo sino un pliegue, un *hacer pliegues* con el movimiento vertiginoso de la "realidad" (Deleuze, 1989; López, 1999).

Pero además, no es el único tipo de plegamientos que efectúa la biosfera por cuanto, si lo natural no cesa de reconstruirse en los ciclos de los ecosistemas, tampoco deja de hacer pliegues que superan los que se dan en la esfera de la percepción y en consecuencia, en lo social. Si en Marx existe cierta "teoría" de la percepción, ésta es una teoría del pliegue y es un aspecto de un pensamiento más vasto que debiera considerar las otras clases de "rugosidades" que la biosfera, en su mágico devenir, suscita.

c. Tanto en Demócrito como en Epicuro los sentidos son un lugar donde los procesos naturales se pliegan y por lo tanto, reflexionan sobre sí. No obstante, en Demócrito el hecho de que la sensibilidad sea ese punto o eje por el que los procesos pasan y se repliegan sobre sí, es una consecuencia que no se destila de su perspectiva filosófica. El mencionado intelectual se propone atender la dinámica de lo considerado más real y concreto (la biosfera), sin tener en cuenta al sujeto y lo subjetivo. Es que Demócrito pretende alcanzar una Filosofía ingenuamente materialista y objetiva.

Sin embargo, cuando debe ubicar el *topos* donde acontece el pliegue de lo natural habla de que ese lugar es lo subjetivo. La percepción subjetiva y "plegadora" del mundo es un fenómeno que se da en el terreno de lo inesencial, en la esfera de la Apariencia. Así, cuando Demócrito se propone cincelar lo que estaba allende el sujeto, afirma que tanto la percepción que pliega lo natural cuanto lo aparente, son subjetivos. La apariencia es subjetiva.

Por el contrario, en Epicuro, que igualmente se propone pensar sin el concepto "sujeto" y las categorías asociadas, el pliegue de lo natural en la percepción es una consecuencia inherente a su metafísica. Lo natural se pliega sobre sí mismo en la sensibilidad humana, sin que eso implique la intervención de nociones tales como "sujeto", "subjetivo", en virtud de que los sentidos son idénticamente naturales. En consecuencia, la sensibilidad es nada más que un punto medio, algo que está ya excedido por los procesos naturales que se plegarán sobre sí. La sensibilidad no es un origen, sino lo que se halla envuelto en movimientos comenzados en otra parte. La sensibilidad es la reflexión del mundo sobre sí, el eje por el cual el mundo se pliega en lo sensible. Pero como vimos que el *khrónos* era mundo, que las cosas eran objetostiempo, la sensibilidad es la reflexión del mundo/tiempo, de la temporalidad. Lo sensible es tiempo que se pliega sobre sí, es temporalidad plegada. *However*,

el pliegue es atributo de un cuerpo que se pliega, de un cuerpo–pliegue. Si *cronos* es un pliegue, es un plieguecuerpo, es un cuerpo. Si lo sensible es tiempo que se pliega y el pliegue es cuerpo, lo sensible es *chronos* que se corporiza que, al plegarse, se hace cuerpo. Lo sensible es tiempo corporizado, *chronos* hecho cuerpo, materializado.

Cabe advertir que si en la apretada argumentación de Marx, insertamos oraciones que pretenden fungir como nexos que en alguna escala, agilicen la lectura y que por ello, proponen una reescritura del hojaldre, pueden imaginarse algunas derivas.

En primer término, el padre de Jennychen no es tan hegeliano como para ver actuando en cualquier pensamiento o visión del cosmos, las nociones, absolutamente idealistas de parte a parte, de "sujeto", "conciencia", etc. Reiteramos una vez más, que el materialismo no se inscribe en el terreno de las mitofilosofías vinculadas con esos conceptos. El pliegue epicúreo de la naturaleza en la percepción sensible, no tiene porqué enredarse con las figuras metafísicas en la palestra.

En segundo lugar, el admirador de Engels adhiere a la posición del filósofojardinero.

En tercera instancia, que el *khrónos* se encuentre plegado sobre la sensibilidad y que sea, de acuerdo a lo ya dicho, tiempo corporizado, no puede comprenderse sino en los mismos términos que lo anterior. O sea, que el pliegue de lo temporal en lo sensible para que sea *cronos* que se siente, temporalidad sentida, en cuanto es tiempo/cuerpo, no remite a un sujeto o conciencia que aprehenda a *chronos*. El tiempo se pliega en lo sensible porque lo sensible es ya sensibilidad–tiempo, dado que la sensibilidad es temporalidad, *khrónos* que vuelve sobre sí en lo sensible.

d. Respira por consiguiente, una conexión nodal entre la sensibilidad y el tiempo. Dicho vínculo no únicamente puede constatarse en que lo sensible es temporalidad, sino en lo siguiente: los cuerpos afloran a los sentidos a través de imágenes que en cuanto tales, se conforman y deshacen, o sea, *fluyen*. Y *cronos* es en alguna medida, fluir, de manera que si los cuerpos aparecen y se disuelven según el movimiento de los *eidolas*, los cuerpos fluyen y en consecuencia, son entes temporales. De ahí que pueda afirmarse que "[...] *la temporalidad de las cosas y su manifestación a los sentidos* [*sean*] *en ellas* [*una unidad* ...]"

En lo que llevamos relatado, Marx prefiere la idea “cuerpo”, antes que las nociones de “ente”, “cosa”, etc., que pertenecen a la Filosofía de los dioses a la cual, junto con Epicuro y Prometeo, le declaró la guerra.

No nos parece casual que los cuerpos, en la proporción en que son afectados por el devenir, respondan a esa afectación con el cambio en calidad de reacción, como forma de interactuar con lo que los afecta. El materialismo del suegro de Aveling tiene más relación con las categorías de “pliegue” y de “cuerpo” que con otros conceptos más fácilmente asociados a la problemática y equívoca idea de “materia”. Este último lexema no se relaciona en cualquier caso, con los campos semánticos e isotopías propias de las nociones de “ente”, “ser”, etc., que son completamente idealistas.

e. En suma, para Demócrito y Epicuro los sentidos son los únicos criterios válidos en la biosfera concreta, al igual que la razón abstracta lo es en el mundo de los átomos.

En lenguaje hegeliano expresaríamos, delinea el amigo de Wolff, que si definimos lo sensible como una conciencia que siente, a modo de una conciencia que se siente en tanto conciencia y en síntesis, como autoconciencia de lo sensible; si acotamos la auto conciencia de lo sensible a manera de una autoconciencia que es conciencia de lo singular, empírico y objetivo, podemos afirmar que la auto conciencia de lo empírico, que la autoconciencia empírica y objetiva es propia de la observación de la naturaleza. La conciencia ocupada del *átomon* es saber que se adivina en contacto con el átomo, es auto conciencia. Igualmente, es autoconciencia respecto a la particularidad del *átomon*, es auto conciencia singular. Pero como el *somatón* mencionado es un principio abstracto, la autoconciencia particular ocupada con el átomo es saber singular de lo abstracto. Esta auto conciencia singular de lo abstracto, es autoconciencia particular abstracta, no empírica. El *átomon* es por ende, el objeto del cual se ocupa la auto conciencia singular abstracta, la forma no empírica de la que se hace cargo.

En el último sintagma insiste, aunque no sea la paráfrasis más cercana a lo desenrollado en el texto, cierto desplazamiento que hace casi sinónimos los términos “objeto” y “forma”. El *átomon* es la forma con la que la autoconciencia se vincula como objeto de su voluntad de

saber. El objeto es un *constructo*, una *forma* de la abstracción y del pensamiento, en vez de ser aquel referente directo y transparente del habla. La actividad de concebir no se atarea sino con objetos porque en el fondo, no se hace cargo sino de formas. El problema está en procurarse determinados objetos que motiven a la praxis a hendir lo real con otras fuerzas, además de las del pensamiento.

Siempre que se nos permita el *excursus*, la digresión, la famosa sentencia de Marx de que el mundo debiera ser trastrocado, podría significar que es imprescindible inventar formas/objeto que estimulen la acción y no la interpretación pasiva. De otra manera, el elucubrar se convierte en el objeto de su objeto, es decir, en algo que pierde potencial de cambio y devenir… (la teoría se refiere de modo teórico a otras teorías –Pierre Bourdieu).

Capítulo VII

Los meteoros

En una sombra
tísica
de cruces
de espanto
palpita
algo,
casi
una línea
de brillo
sin gracia,
como
una limosna
de
catedral
en medio
de una
fiesta
de huesos
amarillos
desarticulados
en la
payana
del Destino

69. I-

α) Las ideas astronómicas de Demócrito no resultan interesantes, aunque parezcan ingeniosas, afirma su comentador. Por otro lado, no están en una conexión con el *corpus* de la teoría atómica.

En cambio, la teoría de *Epikoiros* sobre los *cuerpos* celestes o meteoros no únicamente está en relación con su atomismo, sino que es materialista, en el sentido de que los fenómenos astronómicos se entienden racionalmente, fuera de mitologías y teologías.

β) P. 76. Sin embargo, Epicuro sigue en el plano de una razón inocente y naturalista, aunque trate de disolverla.

γ) A pesar de lo anterior, se enfrenta con las creencias de su época y las desmitifica.

II-

ɑ) Para los griegos, el cielo era el lugar santo de los dioses. Esa creencia es común, incluso, al mismo Aristóteles, quien intenta demostrar que si la esfera celeste ha permanecido invariable desde tiempos inmemoriales, es porque efectivamente no se altera. Pero aquello que no cambia es eternamente lo mismo, aquello que no varía es eterno. Si el cielo es eterno y si los dioses lo son, éstos habrán de vivir en ese espacio que no se corrompe, que se mantiene puro de devenir.

β) Aristóteles, continúa el amigo de Engels, pincela que lo racional se contiene en lo que ya fue expuesto y que todo lo que fue añadido a esta doctrina posteriormente, como, f. e., que los astros también son dioses al ser eternos, corresponde a la mitología en la cual se empeñan en creer las masas.

γ) No obstante, Epicuro imagina que si el cielo es inmutable y eterno, si hay dioses que contemplan el movimiento de la existencia frágil, no habría lugar ni para la felicidad ni para la libertad.

III-

ɑ) Si Aristóteles critica racionalmente a los que delinean que el universo se apoya sobre Atlas, Epicuro protesta contra Aristóteles y contra todos los griegos, cuando afirma que el hombre no necesita adorar la supuesta eternidad de los astros y de los dioses.

β) P. 78. El filósofo materialista citado piensa que la noción de que el hombre libre requiere del cielo, está sostenida por el Atlas de la ignorancia, la superstición y la ideología.

La vida humana no necesita de creencias, sinrazones y falsas hipótesis para desarrollarse, sino que requiere sencillamente de *vivir sin angustias*.

La fe en el cielo y en los dioses entra en conflicto con la *ataraxia*[61], con la ética para una existencia alejada del dolor.

---

[61] Aun cuando el expulsado de Bélgica es un intelectual epicúreo y a pesar que en él asome una que otra vez, el lexema "ética", no es impostergable asimilarlo a un pensador ético, moral, tal cual insiste obcecadamente, Dussel (2010 d).

Tampoco se requiere de una ética o moral, revolucionaria o no, para que Marx pueda ser evaluado crítico y/o un científico crítico (ibíd. –el autor diferencia entre la "moral", que se acota cada vez según la dinámica de un modo de producción, el cual siempre posee una dimensión

γ) Por otra parte, el conocimiento de los meteoros, si es racional, no puede tener ningún privilegio sobre los otros saberes, los cuales también detentan el derecho de afirmar que ellos son los que permiten leer el destino de mujeres y varones. El conocimiento respecto a los cuerpos celestes es un saber ni más ni menos necesario que los otros, y nada nos permite sentenciar que en esa esfera particular de conocimiento se ubica la clave para la vida humana.

Además, si aceptáramos que el saber de los meteoros es un conocimiento superior que ayuda a entender, por los signos del cielo, el curso de la existencia terrena, debiéramos hacer de los fenómenos celestes acontecimientos *lineales* y que se explican fácilmente. Por el contrario, la dificultad para elaborar una teoría única acerca de tales sucesos indica que los meteoros exigen una comprensión que no sea simple y absoluta, sino compleja.

En la traducción, a pie de página, el editor advierte que el perseguido por los académicos fuerza el texto griego para introducir el concepto de "ideología", dado que Epicuro no se refiere a lo "ideológico" sino a lo que es "alogía", esto es, "sinrazón". Nosotros evaluamos que pueden realizarse las dos lecturas, por lo que proponemos que si bien el intelectual griego no contaba con la noción en entredicho, la ideología es una suerte de creencia o "falsa"[62] hipótesis que no tiene razón de ser. Al efectuarse la objeción mencionada, se perdió la oportunidad para elucubrar lo que Marx estaba proponiendo respecto al lexema "ideología", tan de peso[63] en su crítica.

En primer lugar y por el contexto, el significante en escena es sinónimo de "creencia irracional".

En segundo término, alude a un conjunto de creencias que afloran como reales y verdaderas.

---

moral…, y una ética crítica, emancipatoria desde la que se desmotan las sociedades de clases).

[62] Aunque Raymond Williams se apresura a descentrar lo ideológico de la noción trillada de "falsa conciencia" (2000 c: 84, 86), se permite socavar a Marx por su "mecanicismo" (2000 c: 76), acusándolo de ignorar que la conciencia, el lenguaje, los signos de los hombres también son elementos históricos, tanto como los componentes del proceso material de existencia (op. cit.: 78 –¡*meu deus*!... ¡pobre Marx!).

[63] Dussel considera que el desmantelamiento de la ideología es algo secundario, frente a la preeminencia de la denuncia de la alienación (2010 b, nota 66).

En tercera instancia, es una serie de supersticiones que es tan material para los individuos envueltos en ella, que posee una fuerza de resistencia que no deja paso a su desmitificación.

Finalmente, la ideología, al detentar una fuerza avasalladora, rige la existencia de los hombres y no les permite una vida alejada del dolor. Lo ideológico es una cadena mental que por añadidura, empuja la existencia hacia la muerte y sus figuras (la tristeza, el desasosiego, la pena, el menosprecio, las ideas autolíticas, la soledad, el aislamiento, la sensación de abandono, el confinamiento, la indiferencia, el acoso, la angustia, el dolor, la incomprensión, el desencuentro, etc.).

La deconstrucción de la ideología es por consiguiente, una crítica epicúrea, en la medida en que lo ideológico es puesto en cuestión no sólo por su carácter irracional, sino porque limita la libertad y estimula las pulsiones de muerte. La crítica de lo ideológico no se hace con vistas a un conocimiento metafísicamente verdadero, sino a fin de que la vida de los agentes transcurra sin perturbaciones y pueda desarrollarse en todas sus valencias. La ideología, en tanto forma de saber, no permite inventar formas de vida epicúreas, libres, alegres, desviadas con respecto a las pasiones tristes. Su crítica es por lo tanto, una protesta contra los conocimientos que bloquean la estetización de la existencia (contra Foucault, Nietzsche, Deleuze, Guattari, etc.).

En otro orden de cosas, podemos decir que un materialismo radical, epicúreo no puede convertirse en un saber que, al igual que lo ideológico, pretenda ser el oráculo de todas las respuestas. Un materialismo no filosófico ni mítico, no puede transformarse en una astrología, en un conocimiento absoluto sobre el destino escrito en el movimiento de los meteoros. Marx es completamente ajeno a la pretensión vana de construir una astrología[64] del mundo, con base en un saber erudito e inútil de la Historia.

Por último, un pensamiento epicúreo no puede ser un sistema que, por su unidad asfixiante, dé cuenta de todo con fórmulas. Un concebir epicúreo no es lineal, ni absoluto, ni ofrece explicaciones simples sino que propone hipótesis complejas en torno a los acontecimientos[65].

IV-

[64] Una de las formas modernas de esa astrología de los meteoros es el Materialismo Dialéctico…

[65] Por lo que llevamos enunciado es que el nacido en Tréveris es representante del Paradigma de la Complejidad.

α) En virtud de que los fenómenos celestes son intrincados, no contamos con una explicación única, pero además, tampoco es deseable que la haya, a raíz de que entonces esa supuesta explicación se convertiría en *mito*[66].

Es conveniente que existan *muchas* explicaciones, porque así los individuos pueden elegir la que mejor los emancipe de los temores referidos a los meteoros.

β) La multitud de explicaciones y de posibilidades no sólo deben alejar los motivos de angustia, sino negar la unidad y uniformidad de lo que es enmarañado e *inestable*.

Respecto a lo que es complejo, inconsistente e inestable las explicaciones tienen que ser *provisorias*, señalando el mayor número de causas, ya que los que sólo admiten una única explicación para fenómenos no sencillos, caen en una postura mítica y en los juegos de los astrólogos.

Las explicaciones complejas y diversas sobre los hechos que son inestables y en permanente cambio, son imprescindibles para que mujeres y varones sean felices y no se aten a ninguna astrología, a ningún mito.

γ) P. 80. Por todo lo anterior, si los fenómenos celestes fuesen eternos no habría lugar para lo inestable y enmarañado. Todo o casi todo, estaría fijado de antemano y la angustia de los hombres frente a lo que han sentenciado los astros no encontraría solución. *However*, puesto que los individuos no tienen porqué angustiarse ni porqué aceptar algún destino, los meteoros no son eternos y en suma, hay lugar en el cosmos para lo imprevisible, lo complejo, lo inconsistente y para la libertad[67].

---

[66] El Materialismo Dialéctico y el Materialismo Histórico, que no fueron **nunca** elaborados por Marx como versiones de su universo, son mitos y provienen de una razón mítica.

[67] Ese canto a la libertad* es lo que permite acercar determinado marxismo con lo sublime de la tradición anarquista, a pesar incluso, de las protestas del mismo padre de Laura y del cansado General.

* Recientemente, en el contexto de la presentación de una de mis 14 obras digitales en la Sala *Walter Adet* del edificio sito en las avenidas Belgrano y Sarmiento, dije, siguiendo a Deleuze y Guattari, que la revolución socialista y el socialismo tendrían que ser de tal magnitud, que fueran el comienzo del fin o el fin del Orden significante, de la Falta, de la castración, del Padre, del Falo, del Nombre del Padre, del Edipo, del deseo anclado en la angustia, etc., e incluso, del Orden de los tres Registros lacanianos, a lo que el brillante psicoanalista Antonio Gutiérrez antepuso toda clase de observaciones.
Es que para nosotros, si bien Freud y Lacan son de innegable ayuda para hacer hablar a Marx de una forma no dogmática…, el Edipo no es universal y aunque pueda haber individuos que sientan goce en el malestar y en la angustia en el socialismo, al menos, no existirán las condiciones mentales y sociales para que el malestar, la angustia sigan siendo lo que estructure la psiquis, tal cual se lo aclaré por correo privado al escritor Gutiérrez.
Tampoco eso implica que el socialismo sea la realización de la Felicidad o la obtención del Supremo Bien, dado que tanto Freud como Lacan mostraron que eso es **imposible** y hasta

Un materialismo epicúreo es un concebir lo no uniforme, lo intrincado, lo precario. Podría afirmarse que es lo no lineal lo que le permite a ese materialismo que no se convierta en un mito. De lo que se infiere que cualquier pensar que se aleje de lo inestable, está atravesado por un fuerte componente mítico. Allí donde la complejidad ha sido desterrada, ahí actúa con más persistencia la Metafísica.

Las explicaciones de un elucubrar epicúreo aceptan ser provisorias y útiles, mientras permitan aprehender la multivocidad de los procesos. Sin embargo, el materialismo radical debe tener en cuenta en sus explicaciones, el mayor número de causas y de alternativas. Un pensamiento complejo de lo simple y de lo complejo, es un elaborar que parte de una causalidad múltiple, diversa, no uniforme y en consecuencia, no mecanicista, no determinista, no causalista. El materialismo de Marx, en la proporción en que es epicúreo, no es, como la Posmodernidad sostiene, un pensar que, además de estar comprometido con una Filosofía de la Historia, arranca de una causalidad no probabilística. La perspectiva dialéctica en torno a las causas no unidimensionaliza su devenir, ni las encierra en sistemas.

V-

α) Muchos filósofos que se ocuparon de Epicuro, sentencian que existe alguna desconexión entre la doctrina de los meteoros y la refutación de la astrología, y entre la teoría atómica. No obstante, si se tiene en mente que el fluir de los átomos es aleatorio y que los cuerpos integrados por átomos pueden moverse de forma azarosa, los astros son explicados por los cambios casuales de los *átomon*. Con ello, puede comprenderse que en la esfera celeste el destino quede en suspenso, haciéndose lugar a lo indeterminado y a la libertad.

β) Sin embargo, si en los astros palpita por igual lo precario y lo libre, es recibido allí el desvío respecto a la Línea Recta y a los campos semánticos casi indeconstruibles asociados a

---

peligroso… *However*, el socialismo inaudito que postulamos, que exige que aun en el socialismo se luche por la concreción del socialismo, debe suponer otra lógica de goce, del deseo y del Inconsciente, tal que no nos estructuremos a partir de significantes tiranos, del discurso del Amo, del Orden paterno, del Edipo, de la Falta, de la castración, del Falo, de la incidencia de los tres Registros, aunque todo ello parezca un delirio y se imagine que nos aproxima a *Tánatos* y a la pulsión de Muerte –es que el aserto engelsiano del ocaso de la familia tiene que asumirse en serio.

Como quiera que fuese, lo que anhelaba explicitar es que el socialismo propio de determinado Marx, no es una simple repartija de productos.

la línea, lo recto y la línea recta. Los cuerpos celestes, al detentar movimientos aleatorios que exigen explicaciones no mecanicistas, se apartan unos de otros, y constituyen un sistema de atracción y repulsión. Los astros se comportan de modo semejante a los átomos, es decir, son *átomos celestes*. Mas, si son átomos debieran ser como ellos, eternos e inmutables. *Epicurus* por el contrario, se esfuerza en demostrar que los meteoros no son eternos, ni santos, ni la morada de los dioses. He aquí ciertamente, una contradicción fundamental.

γ) Epicuro siente que sus categorías no funcionan del mismo modo y que la esfera celeste lo enfrenta con un problema de difícil solución; el *methodos* de su teoría parece forzarlo, en el límite, a convertirse en otro.

No obstante, lo anterior es relativo: si el *clinamen* de los átomos habrá de llevar una contradicción en el terreno de los astros, si el principio de la posibilidad abstracta, que consiste en que lo que es viable de una manera puede serlo de otra, deja espacio para lo libre pero a costa de suscitar una contradicción en la esfera celeste, entonces tales oposiciones muestran que lo único capaz de estar allende cualquier principio, método, teoría es la libertad humana. En efecto, si el desvío de los átomos es insuficiente para resolver la contradicción ya citada es porque ese *clinamen* carece de la fuerza necesaria. El desvío de la libertad es por otro lado, mucho más potente que el principio abstracto y teórico del *clinamen* de los átomos. La necesidad de que haya libertad es lo que permite que en los astros no se inscriba ningún destino, aunque esto no parezca deducirse rigurosamente del desvío atómico.

P. 82. La filosofía epicúrea no posee su clave allí donde la historia del pensamiento la ubicó, *id est*, en la Física de los átomos. Por el contrario, esa llave parece encontrarse en la ética de la libertad y de la voluntad de elección, o sea, en la *ataraxia* o en la supremacía de la conciencia[68] en relación con cualquier fuerza, poder, cuerpo, principio o energía que intente subordinarla. Es que en Epicuro, la libertad y la voluntad de elección son el alma de su doctrina; la Física de los átomos y la Física del cielo son

[68] Contra eso es con respecto a lo que protesta Michel Serres, quien despliega su magnífico libro acerca de Lucrecio para socavar la intuición de Marx (1994). No obstante, son las dos tendencias lo que da cuenta de Epicuro: por una parte, la Física de los átomos (Serres) y por la otra, la *ataraxia* (la hipótesis del amigo de Heine). Empero, la apuesta de Marx es más completa que la de Serres, al balancear las dos facetas, aun cuando acabe por insistir en la ética “menor”, tranquila de la *ataraxia*.

"regiones" en donde ese elemento nodal que es la *ataraxia* puede aplicarse para entender los fenómenos acontecidos.

P. 83. Si es factible aceptar algún absoluto, es el absoluto de la conciencia, de su libertad soberana. Es tal absolutez y esa libertad de la conciencia, el principio del pensamiento epicúreo. Que el hombre deba optar por lo vital, la felicidad, la serenidad, etc., para que así sea capaz de desplegarse pluridimensionalmente, no se presta a confundirse con una ética superficial de la buena vida. Intentar ser un Gran Viviente al estilo epicúreo no es similar a ser un consumidor de los frutos de la existencia, ya que haríamos del concebir epicúreo una "teoría estomacal" o *gastrología*[69].

El ítem V está parafraseado porque el suegro de Longuet discurre empleando una atiborrada fraseología hegeliana, que opaca las impresiones hilvanadas aquí de una manera más directa. Es sin duda significativo que el padre de Eleanor, en la pausa de mayor tensión y en donde condensa su perspectiva respecto a *Epikoiros*, proceda de una forma dialéctica rigurosa. Nos arriesgamos a entender dicha estrategia en el sentido de que lo dialéctico es lo suficientemente flexible, a pesar de su lenguaje estricto, para atrapar todos los matices y oposiciones que ofrece el objeto, tema y problema. El devenir epicúreo del pensamiento es tan complejo e intrincado que no parece existir más recurso que el de emplear una dialéctica sinuosa, elíptica. La necesidad de abordar un objeto múltiple con un instrumento adecuado, causó el efecto de que la sutileza de la dialéctica expositiva se asemeje a un hegelianismo a rajatabla. Podríamos enunciar por lo tanto, que cuando Marx parece estar más adentro del hegelianismo que su mismo fundador, no es sino porque el objeto del que habla empuja la dialéctica hacia una delicadeza que se muestra "excesiva". *However*, la señal que emerge en este punto es que la demanda epicúrea y materialista de tratar los asuntos de un modo no lineal, puede abismar la exposición hacia una dialéctica aplastada por Hegel. En consecuencia, la exigencia citada puede reintroducir la mitología y la astrología allí donde se procuraba

[69] A pesar de las diferencias que nos separan de la marketinera *Escuela de Frankfurt*, Erich Fromm da en el blanco al insistir que en el amigo de Engels, el socialismo desborda un incremento en el acceso a los valores de uso, que es algo más que una satisfacción inmediata, pobre, de "cosas" (1970 b). Sin embargo, descuida el rol de los fondos de administración de la riqueza, en lo puntual, el fondo de disfrute (López, 2009 a): el socialismo tiene que ser una comunidad orgásmica de goce, lo que comienza, aun cuando no se agote en ello, con la posibilidad de consumo.

evitarlas. El materialismo epicúreo en su despliegue, no hace sino crear los espacios en los cuales extenderá la Metafísica más idealista, si no se apartara de una complejidad barroca[70].

De acuerdo a la enunciación, a lo que está escrito, el suegro de Lafargue valora positivamente que Epicuro sea capaz de entrar en contradicción consigo mismo y que pueda subvertir sus axiomas más sustanciales. Un concebir epicúreo es un pensamiento en el que cuenta su habilidad de combinatoria y es un elucubrar en el que los principios no son en última instancia, puntos absolutos de partida, sino sujetos a deconstrucción. Un materialismo epicúreo, menor, fragmentario, provisional es un concebir que puede no únicamente criticarse, sino deconstruir aquello que le permite volver sobre sí, esto es, un materialismo epicúreo es aquel que resulta capaz de desmantelar su propia deconstrucción. En ese gesto, no puede existir ningún *methodos* que se conserve uno y el mismo; cualquier "método" no es más que temporario y puede ser forzado a devenir otro distinto.

Un tipo de materialismo provisorio, epicúreo es un materialismo radicalmente dialéctico. Ese materialismo no puede hacer de la dialéctica un *methodos* invariante, rígido y que no acepte la alternativa de ser algo otro. He aquí uno de los motivos por los cuales Marx no considera que la dialéctica sea el modelo de cualquier devenir y que opere en tanto método absoluto[71].

En otro nivel de análisis, podemos afirmar que un materialismo emancipatorio no puede subordinar el "derecho", por expresarlo así, de la libertad humana a desviarse de todo orden o de concepciones prefijadas, incluido cualquier axioma. Ante una teoría y *methodos* determinados, el *clinamen* epicúreo de la libertad es superior. Por esto, un socialismo hondamente emancipatorio, al revés de lo que pincelan Glucksman, Deleuze, Guattari, Foucault, Castoriadis, etc., no es una posición que justifique, por una dialéctica perversa, la negación del alejamiento de lo libre respecto a todo sistema. Cualquier perspectiva que intente oponerse a la imperiosidad de que la libertad sea siempre un apartarse de lo instaurado, debe sucumbir frente a esa necesidad[72].

---

[70] Empero, cierto enmarañamiento, que puede asomar hasta manierista, es impostergable si se desea honrar la complejidad: su análisis, enfoque, exposición, etc. es complejo (contra Ander-Egg, 2001 b).

[71] Son algunos de los problemas que se discuten en *Miseria de la Filosofía* (1984 –López, 2009 a).

[72] Cf. (López, 2009 c).

> El epicureísmo que atraviesa el materialismo marxista, que tendría que zurfilarlo, no es sin embargo, una "teoría" caricaturesca de la buena vida y de la felicidad[73]; es una política emancipatoria de la existencia, una estética[74] singular, no absoluta para una vida singular, concreta.

---

[73] En el *parergon* de las *IV Jornadas de la Escuela de Filosofía*, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta (*UNSa*.), Salta capital, provincia de Salta, Argentina, efectuadas del 28 al 30 de octubre de 2010, en el marco de la presentación de dos* de mis libros digitales editados en la Universidad de Málaga, España, aboceté, acodándome en Freud y Lacan, que el socialismo no es una promesa ni del Supremo Bien, ni del Paraíso, ni de la Felicidad, según lo que nos enseñaron a apreciar "El malestar en la cultura" y *La ética del Psicoanálisis*.

* Las obras que se presentaron el día 29 de octubre de 2010, a partir de las 17, 30 y ante un reducido público, fueron:

1. *Alucinar (en) los intersticios*… (López, 2010 b) –que fue un libro que procura ser un "diccionario" para aproximarnos al amigo de Engels;
2. *Duendes, apostillas y comentarios*… (López, 2010 a) –que tematiza la desprestigiada interacción entre estructura y superestructura**.

** Según el Freud de "Introducción al narcisismo", los sistemas simbólicos como los de la hechicería, la magia y la religión (a los que agregamos los sistemas correspondientes a la Metafísica y a las ciencias) son reveladores del narcisismo secundario humano que confía en la omnipotencia de las palabras (2008 b_{lxii}: 2018). Si ampliamos lo que el vienés delinea de los sistemas simbólicos aludidos, a la supraestructura en su conjunto, podemos pincelar que la hiperestructura*** revela el narcisismo secundario de mujeres y varones, que idolatran los signos creados por ellos. Los organizan en superestructura****, en sistemas por puro narcisismo.
*** Empleando una fuerte analogía, acaso se pueda enunciar que *Basis* y sobreestructura son gigantescas condiciones de producción de placer y displacer, representando una esfera el papel de ser "principio de realidad" (la base) y la otra, el rol de batallar contra ese "axioma" de realidad por medio de los sistemas simbólicos y las ideas, o sea, a través del narcisismo secundario de la omnipotencia de los signos.
Digamos de paso que en el enemistado con Jung (2008 b_{liv}), existe cierta jerga marxista pero en estado inconsciente y no sistemático, por lo que en el distanciado con Adler el vocabulario marxista es inconsciente por determinada represión, elisión, desplazamiento, etc. De lo que se trataría, sería volver compatibles los lenguajes del Psicoanálisis y el de Marx, además de hacerlos conscientes el uno *del* otro, y el uno *en el* otro.
**** Tal cual lo indica Freud, los individuos llevan como pueden una doble vida (cuidado del sí propio y reproducción biológica de la especie), condicionada por dos enormes procesos: por un lado, la incidencia del Complejo de Edipo y de las "fantasías primordiales" (escena de seducción, Complejo de castración, escena primaria, etc.), y por el otro, el impacto de tres instintos elementales y profundamente inconscientes, los cuales son el hambre y la necesidad de alimentarse, la búsqueda de afectos o de amor y lo sexual (2008 b_{lxii}: 2020). Aprovechando lo que sostiene el genial vienés, podemos delinear por nuestra parte que *Basis* y superestructura ocasionan también que los individuos existan duplicados.

[74] El comunismo o mejor todavía, lo que se ubica allende su horizonte es un reino en que predomina lo cultural en el sentido de un sucesivo "refinamiento" de la bestialidad* humana, y en pos de una estética creciente (Eagleton, 2010 a: 21) que nos emancipe de los impulsos de *Thanatos* (2010 a: 23), que nos libere de atarearnos por asuntos inmediatos o de agotarnos en meramente sobrevivir (2010 b: 5) y que nos haga estar "[…] *todo el día en interesantes posturas de goce*"** (ibíd.: 8).

* Si bien el Dr. en Literatura se resiste a ello, somos penosamente "trogloditas" drogados por la televisión o por los *massmedia* (2010 b: 5).
** Eagleton considera que en el socialismo habrá una economía socialista y que es probable que haya mercado (2010 b: 8). Pero fuera de lo que no compartimos, remarca que el orden

VI-

ɑ) La conciencia humana en tanto "axioma" absoluto de cualquier elucubrar que se proponga ser libertario, implica que esa conciencia debe saberse como tal "principio". Una conciencia que conoce de sí es autoconciencia; por ende, la auto conciencia es aquel punto de partida. Pero esa autoconciencia es la que cada cual posee; no es una auto conciencia en general, sino una atribuible a cada quien. Se trata de una autoconciencia singular. Como en Epicuro la auto conciencia singular y libre es elevada a axioma, esa conciencia es abstracta. Así, el fundamento del pensamiento epicúreo es la autoconciencia singular abstracta.

β) No obstante, cabe realizarle una crítica a esta visión de la libertad: si la auto conciencia debe conservarse siempre singular para ser libre, si tiene que mantenerse dentro del círculo estrecho de su saber particular, no será posible la ciencia pues ella requiere no sólo de una conciencia colectiva, sino de un conocimiento que pueda ser aceptado. Ante esa desventaja, la ventaja de una reivindicación tan extrema de la individualidad es que impide la génesis de saberes como las mitologías, las religiones, etc., que sean autoritarios.

Pero si, con la excusa de que lo único que debe imperar es la conciencia colectiva, la conciencia universal, con el propósito de eliminar el egoísmo de la conciencia particular, se erige el conocimiento universal en principio, lo general se torna una mística supersticiosa y esclavizante.

γ) A pesar de la crítica implícita a la ciencia, Epicuro, según Lucrecio, es el más grande ilustrado griego; proclama que ninguna autoridad material, espiritual o terrenal puede contrariar la libertad humana.

VII-

P. 84. Lo que ahora viene, es un resumen de lo que Marx quiso lograr, síntesis efectuada por él mismo.

Para muchos investigadores, la teoría atómica epicúrea constituía una mera copia de la de Demócrito. Explicamos que no es así. Mas, dicha teoría comenzó a aparecer como la clave del elucubrar de Epicuro; luego, en el curso del trabajo, se vio

burgués es **extremadamente poderoso** en el corto y mediano plazo –yo diría que lo es en la larga duración, o sea, en una escala de uno a dos siglos… (ibíd.).

que aquélla debía subordinarse al gran axioma de la libertad y de la conciencia aptas para alejarse de todo Orden o Recta.

La atomística no era sino una manera de existencia de esa libertad que, en el reino de los átomos, es la libertad de interactuar unos con otros. La libertad se presentaba como libertad natural y la atomística era la ciencia de la libertad natural.

En Demócrito, el *átomon* no era sino un objeto sencillo para la razón empírica naturalista. Por eso, el átomo no es más que un resultado deducido de la experiencia, en lugar de un principio energético. Asimismo, la razón empiricista no es capaz de autodeterminarse, de ser libre, ya que depende de los datos positivos de la experiencia.

Un buen número de intelectuales desmantelaron al refugiado en Londres, por la "pretensión" de llamarle "científica" a su propuesta ideológica. En un costado, están quienes no aceptan que sea invocada la ciencia para apoyar manifiestos políticos (Popper, Habermas, Weber, etc.); en otro lugar se ubican los que aprecian en dicha aspiración, un autoritarismo larvado (Adorno, Benjamin, Foucault, Deleuze, etc.). Sin embargo, la expresión "socialismo científico" no fue esculpida por Marx y Engels[75], sino generada en el contexto en el cual ellos se movían.

Por añadidura, el lexema "Wissen"[76] de *Sozialismus Wissenschaft* puede entenderse como "socialismo racional" o "socialismo crítico", en vez de "socialismo científico" (López, 2009 a).

[75] Con relación a Engels, fue así previo a que se editara el opúsculo con el desafortunado título "Del socialismo utópico al socialismo científico" (1973 b)…

[76] Raymond Williams subraya que *Wissenschaft* no se traduce imperiosamente por "ciencia", sino que puede equipararse a "conocimiento sistemático" (2000 c: 80), por lo que "socialismo científico" quedaría como "socialismo apoyado en un saber organizado" o más secamente, en cuanto "socialismo *racional*".

Es que el amigo de Wolff no funda **ninguna**[77] ciencia, sino que efectúa una crítica racional de todas las formaciones de saber, incluida la ciencia. A esa crítica no la podía denominar "Filosofía" porque estaba contra ella al considerarla, lo mismo que la religión, etc., un conocimiento astrológico, mitológico, propio de una época en que las relaciones entre los hombres no son controladas por sí mismos y propio de una etapa en que tales vínculos no les resultan "transparentes". No podía bautizar su empresa de alguna manera específica, dado que corría el riesgo de que lo novedoso que proponía se adscribiera a lo que estaba desarrollado. El infeliz enunciado de "materialismo histórico" fue, desde ese nivel de análisis, apenas el intento de diferenciar el materialismo que irrumpía en escena, respecto a los otros que habían aflorado en otras etapas (como el de Spinoza, Hume, etc.). Todas estas características del significante "crítica" en Marx, nos motivan a buscar en el lexema "deconstrucción", que Derrida hizo emerger, pero cuya filiación no tiene porqué llevarnos exclusivamente hacia Heidegger, un sinónimo conveniente.

El asunto es que no hay en el padre de Jennychen ningún fanatismo cientificista, que sería la secreta razón de la confianza desmesurada de Marx en la ciencia, especialmente, en las Ciencias Exactas y en las Ciencias Naturales.

Por el contrario, en el último tramo del palimpsesto en torno a Epicuro, observamos que es necesario adoptar recaudos con la ciencia. En efecto: el anti positivista germano, critica que el localismo "aldeano" de la conciencia sea impostergable para mantener la libertad. Tal actitud cuasi chovinista impide que se constituya una conciencia universal, colectiva, en donde mujeres y varones pacten, sin la intervención del poder, la formación de saberes compartidos. A esa conciencia universal y a estos conocimientos elaborados fuera de relaciones de dominio, Marx los llama "ciencia".

---

[77] Para el intelectual marxista argentino Enrique Dussel, exiliado en México desde 1977, el co iniciador de la *Internacional* ocasiona que la Economía, que es una ciencia, opere a manera de una ciencia social crítica, que denuncia la alienación que padecen los obreros subsumidos al capital y que no se compromete con las ideologías legitimatorias del capitalismo.

Recordemos que hemos negado que la Economía sea una ciencia y que Marx la convierta en ciencia o que ahonde en su cientificidad (López, 2009 a). En eso, Dussel sigue siendo leninista a pesar de reclamarse continuador de la primera *Escuela de Frankfurt*, antes de aquella otra que desmadejando a Freud y Marx, se torna funcional a la colectividad burguesa (2010 b).

Mas, negar que el co fundador del *Partido Comunista* sedimente alguna ciencia no implica negar que sea científico: e. g., en el tomo I de *El capital* y tal cual lo articula Dussel, Marx es científico en el ejercicio de su "materialismo práctico". Empero, concediendo que sea *plus ou moins*, así, no es únicamente científico o científico crítico: es un poscientífico y un crítico que en su deconstrucción, avanza allende la cientificidad crítica.

No obstante y a pesar de lo señalado, el amigo de Engels no evalúa lo científico a manera de un poder que se arroga el derecho de hacer callar a los otros, a los que sean tachados de "ignorantes", "legos" o de no "iniciados". Estipula que la ciencia es un saber colectivo, es decir, un conocimiento en el que no pueden haber científicos "profesionales" sino individuos que, con infinita paciencia, construyen un saber que no suscite marginales, marginaciones y que sea un conocimiento democrático.

Seguidamente, Marx valora que los hombres luchen por conservarse libres de cualquier trascendencia, incluida la ciencia. Es que lo científico puede hacerse un conocimiento autoritario y esclavizante, cuando la exigencia de que lo particular se avenga a universales compartidos implica el ejercicio de un poder contra ese singular. El suegro de Aveling y sin descontar las objeciones que enarbola contra el chovinismo de lo local, considera que frente al poder de la ciencia, es preferible la aldeana sabiduría, que brega por no ser oprimida por cualquier trascendencia. Es mejor lo particular autónomo[78], en lugar de una conciencia colectiva que somete de otra forma.

La auto conciencia[79] singular tendrá en sus manos una herramienta que hará viable mitigar los excesos de lo particular y de lo universal: la crítica. El lexema mencionado aflora como aquello que no puede estar preso ni de los caprichos de lo individual, ni del autoritarismo de las formaciones sociales de saber, como la mitología o la ciencia, las que actúan en calidad de trascendencias inapelables. La crítica es siempre

---

[78] En torno a la pertinencia de la noción de "autonomía" en el contexto de un marxismo no alérgico a determinado anarquismo y a ciertas orientaciones políticas autonomistas, del tono del neozapatismo, ir a (Modonesi, 2010).

No está de más aclarar que para nosotros, el relevamiento de lo autónomo, al lado de lo autogestionario, de la independencia, de lo asambleario, de los Consejos espontáneos, etc. son algo medular en un marxismo no leninista, de no vanguardia y de no Partido.

[79] Se posee como dato que Spivak y el grupo de los *Estudios de la Subalternidad*, desarman todo lo que huela a Conciencia entendida en tanto Metafísica de la Conciencia. Empero y contradiciéndose con ello, Spivak, en su valoración de las investigaciones parciales del equipo iniciado por historiadores hindúes en 1980 (Giraldo, 2010 c: 298), machaca que un "modelo general" para una teoría "materialista" de la conciencia sería la conciencia de lo que bautiza de "subalterno"* (Spivak, 2010 a: 9). Imaginamos que a lo sumo y para esquivar las tram(p)as de una Filosofía de la Conciencia, no habría que comprometerse con tal hipótesis sino procurar desambiguar lo que se asimilará por "conciencia" en cada caso, lo que nosotros no podemos articular ahora, salvo adelantar que la inteligencia de los segmentos populares es una conciencia que se halla entretejida por una *intelligentsia* deconstructora y una conciencia enajenada.

* El significante no se usa en el seno de una teoría de los conjuntos que complejiza la refriega entre clases con luchas entre grupos, sino para oponer "subalterno" a "élite", por lo que las clases y sus trifulcas son reemplazadas por "subalternos" y "élites", lo que no es nuestro caso. Ese gesto lo vimos asomar en Thompson, cuando contrapone "multitudes 'plebeyas'" a "élites" (López, 2009 b).

racional, conforme a argumentos, pero es por igual deconstrucción de lo particular y crítica de la ciencia.

Otro aspecto de lo que razonamos es aquel en torno al cual fui consciente en julio de 2010 (Chávez Díaz, 2010 a): que la escritura de Marx desborda la deconstrucción y la ciencia, direccionándose hacia la *posciencia*. Es un término que introduce Esther Díaz, aunque por otros motivos. Nosotros lo empleamos para significar que hay conocimientos o saberes que no son científicos, pero tampoco no científicos y que son ciencia y algo que está más allá de la ciencia. Dos conocimientos contemporáneos se ajustan a eso. Uno es el *Semanálisis* de Kristeva y el otro, el Psicoanálisis de Lacan.

La semióloga búlgara propone que la Semiótica comprendida como *semanálisis* es un saber que es científico pero que en simultáneo, excede la ciencia. Por su lado, el Psicoanálisis lacaniano es la ciencia del Inconsciente, aunque desborda lo que tradicionalmente se entendió por ciencia, en especial, desde Descartes, Galileo y Newton (Lacan, 1987 b).

Tanto en la crítica[80], en la ciencia[81] como en la postciencia y en la poscrítica emancipatorias, pueden colarse estrategias, relaciones, juegos y redes de poder, mas, lo comunitario y el respeto por lo singular hacen plausible que tales artimañas, vínculos, juegos y redes de poder sean tematizadas.

---

[80] (A) No está de más aclarar que la crítica deconstructiva* y que se autodetermina no es la crítica críticamente crítica que los inmortales compañeros desmantelaron en "La Sagrada Familia" (Marx y Engels, 1978 b).

* (B) Para que la deconstrucción no sea una crítica críticamente crítica, debe excederse como *poscrítica*… (López, 2010 c: nota 85).

[81] Aunque no compartimos el fondo del artículo, aceptamos que en las Ciencias Sociales anidan dos tendencias o campos: se dividen entre las que son objetivistas sin ser críticas con la situación de dominio, explotación, pobreza, etc., y entre las que son críticas* con respecto a lo indicado (Dussel, 2010 b).

* Es muy curioso que el intelectual perseguido sea poco deconstructivo con respecto a una tradición de lectura, que viene de Lukacs, que sostiene que el amado por "Lenchen" argumenta con una Ontología que diferencia entre "Ser" y "realidad", entre "esencia" y "apariencia", entre "Totalidad" y "ente", etc. (Dussel, 2010 f). ¡No existen ni Ontología, ni Metafísica, ni Filosofía, ni Moral, ni Ética en el redactor de los Manuscritos de 1844!

Capítulo VIII

Apostillas a la Tesis Doctoral. Segunda Parte. Algunas notas de Marx (fragmentoS)

"[…] *En el conjunto, la crítica y la historia de la Economía Política y el socialismo* [*tendrían que*] *ser objeto de otro trabajo* [*teórico*]. *Por último, un breve bosquejo histórico del desarrollo de las categorías y las relaciones* [*de producción*] *debieran ser objeto de un* [*tercer libro*]"

Marx Karl Heinrich Mordejái Marx Levy[82]

"[… *A veces, los músicos*] *no entran en la categoría de los trabajadores productivos ni en la de los improductivos, aunque sean productores de mercancías* […]"

Karl Heinrich Mordejái Marx Levy[83]

---

[82] (A) El poema del capítulo anterior fue escrito en el bareto *Sal si puedes*, *Paseo Balcarce*, el envejecido 30 de agosto de 2009, a las 4, 00 hs. (Salta capital, provincia de Salta, Argentina).

(B) O sea, que a las seis obras que el suegro de Aveling proyectaba redactar, hay que añadir 3 más (Attali, 2007: 194). Una de ellas, la primera de la serie de tres que menciona, es *Teorías sobre la plusvalía* que, de acuerdo en eso con Engels, es para nosotros, el volumen IV de *El capital*.
El segundo libro es una historia del socialismo y el tercero, es una historia de las principales categorías del Economía Política, en complemento con una historia de las relaciones sociales de producción enlazadas con la perspectiva que se tuvo alrededor de conceptos al estilo de "capital constante", "ganancia", "renta", etc. Ese complemento es impostergable para que la historia de las ideas centrales de la Economía no sea una historia conceptual, sino para que sea una narración que alberga referencias precisas a los momentos sociales en que se elaboraron.
Teorías sobre la plusvalía aguardan su continuación desde la fecha en que Marx concluyó, mientras que las otras obras esperan ser escritas en su integridad.

[83] (Attali, 2007: 201). Se aprecia aquí que se vuelve necesario poder asignar a determinados músicos y hasta a ciertos artistas, a una categoría social precisa. De ahí que hayamos apelado a la noción de "sector independiente".
Es que la idea general de la taxonomía emprendida es que cuando un agente no puede adscribirse a una clase u otra, debemos comprobar si le cabe la categoría de "obrero no productivo". Si no, tenemos que analizar si le viene el concepto de "sector independiente"; si

Continuaremos aquí con los apuntes de 1995, pero hasta donde éstos quedaron en manuscrito, por lo que se tratará de fragmentos de un *corpus* que es disperso[84], fragmentario…

---

no, debemos enfocar si le cabe la categoría de "población inactiva". Por último, tenemos que comprobar si no es un excluido.

Al mismo tiempo que se efectúa esa labor clasificatoria, se determina, según si supera o no un determinado nivel de vida, fijado de acuerdo a ingresos promedio de la época, si el individuo de que se trata es un privilegiado o un pobre (Dussel entiende que el trabajador subsumido por el capital es un *pauper* que necesita un salario para existir; la idea podría generalizarse y decir que los pobres de los segmentos no acomodados, lo son por requerir de ingresos mínimos para (mal) vivir –2010 b: nota 63).

Por lo descrito es que fue necesario separar a los distintos tipos de acomodados y a las disímiles clases de pobres, en grupos de poder y en conjuntos subalternos [el autor arriba citado delinea que el capitalismo subraya que mientras el capital es efectivo para la producción y reproducción del capital, es ineficaz para la conservación de la existencia de los obreros que lo valorizan; la noción puede ampliarse y abocetar que los integrantes de los aglomerados no privilegiados, son aquellos que no pueden reproducir con facilidad, soltura, comodidad sus propias condiciones limitadas de vida ajetreada, penosa (Dussel, 2010 b –a lo que se agregaría que a causa de que los conjuntos no destacados son parte de la comuna pero están en sus márgenes, tales grupos de no acomodados son conglomerados *deconstructores*; Eagleton, 2010 b: 6)].

Una de las aplicaciones de la teoría ampliada de los segmentos sociales, que combina la hipótesis "ortodoxa" de las clases con la teoría de los grupos, es que permite situar con mayor precisión los instantes en que proletarios expoliados por el capital, irrumpen en la escena histórica a través de huelgas, corrigiendo lecturas demasiado apresuradas en ese sentido, como las que se ventilan con respecto a Argentina.

V. g., de los actores sociales que Poy cita (albañiles, tipógrafos, ferroviarios, ocupados en los puertos, carreteros, panaderos, atareados en la metalurgia, etc.), pocos son realmente, sometidos por el capital y por ende, son escasos los que son trabajadores productivos en tanto clases dominadas. De los enumerados, si los albañiles no son "cuentapropistas", es *probable* que puedan adscribirse a empresas de construcción que los usen como obreros sojuzgados al capital.

En su inmensa mayoría, los tipógrafos podían ser trabajadores improductivos o sector independiente y en contadas ocasiones, clase trabajadora en sentido burgués.

Los ferroviarios, tanto los que laboran en los talleres cuanto el personal administrativo, no son obreros aplastados por el capital, dado que se desempeñan para una empresa de transporte (los ferrocarriles) que no produce plusvalía arrancada del servicio que ofrece (el del traslado de personas y de objetos), sino que extrae un *interés* de la explotación de una vía de comunicación.

Idéntica situación se predica de los innumerables atareados en los puertos (estibadores, changarines, etc.), los cuales se bambolean entre trabajadores improductivos y segmentos independientes.

Los panaderos que laboran en grandes panaderías sí son obreros sometidos al capital; no así ni siempre, los cocineros, ayudantes de cocina, empleados de restaurantes en general.

En limpio entonces, los que son trabajadores en sentido burgués con seguridad son algunos sectores de los panaderos, albañiles, tipógrafos y empleados en las industrias y talleres metalúrgicos; el resto pertenece a una miríada de segmentos que **no son** clases dominadas.

Una de las conclusiones es que las primeras huelgas significativas en Capital Federal, Buenos Aires y Rosario, que arrancan en torno al 1º de mayo de 1890, **no son** protagonizadas en su mayoría por obreros explotados por el capital, sino por el resto de los integrantes de los conjuntos no privilegiados que no son clases.

[84] Las apostillas se refieren a un apartado que se titula "Primera Parte. Diferencia entre la filosofía natural democrítea y la epicúrea en general".

70. P. 85. A_1. Plutarco canta gloria a los dioses, a partir de una guerra que proporcionó a los vencedores el cuerpo de los derrotados, como abono para sus tierras, lo cual ayudó a que los triunfantes obtuviesen excelentes cosechas (!!). El alejado de los hermanos Bauer concluye que cualquier suceso es buen motivo para fanáticos regocijos morales.

De lo precedente, deducimos que una estética de la existencia al tono de la epicúrea, no puede estar asociada a ninguna ética o moral, por cuanto el opositor a Demócrito excluye todo posible fanatismo y por ende, cualquier ética o moral. Además, toda ética o moral es una trascendencia, algo que trata de imponerse sobre la libertad de cada quien para regularla despóticamente.

Por añadidura, la ética o moral, al hacernos eticistas, moralistas y sabios, nos vuelven serviles con respecto a los poderes que santifican los atentados contra la vida, lo vivo y lo vital. Por ello, así como el materialismo epicúreo de Marx no es una astrología, ya que cree en la libertad de los agentes, así también ese pensamiento no es una ética o moral, precisamente porque cree que los hombres deben estar emancipados de cualquier atadura.

A_2. Hegel fue fanático y unilateral. Por esa peculiaridad de su sistema, fue juzgado a manera de un eticista o moralista por cuanto en toda ética o moral anida el fanatismo.

P. 86. Sin embargo, los que protestan contra el unilateralismo de Hegel fueron en las primeras horas, los que se declararon sus discípulos más fieles. En consecuencia, hay que observar en esa actitud:

a) que al principio, fueron completamente acríticos con respecto a Hegel;
b) que ven en su sistema lo que *au fond*, aprecian en sí mismos y delinean que el viejo Titán es fanático cuando ellos lo son;
c) cierta incapacidad para superar efectivamente el hegelianismo.

En relación con esto último, podemos afirmar que cuando se verifica que un filósofo es fanático o unilateral, tiene que emprenderse una deconstrucción que acabe por superarlo. Así pues, es impostergable demostrar porqué el sistema que elaboró llevó a que su elucubrar fuese unilateral o fanático.

De lo expuesto, inferimos que para el distanciado con Moses Hess, el autor de la *Fenomenología…* es un filósofo poco complejo, en la medida en que no únicamente es lineal, sino en la escala en que es rígido y fanático. Si Marx toma la dialéctica no es entonces, porque sea hegeliano ni para hacer de ella ningún instrumento milagroso que induzca fanatismo; el refugiado en Londres no hace de su pensamiento un sistema que genere idolatrías. Por el contrario, se manifiesta en contra de ello.

Un elucubrar epicúreo no es por consiguiente, un pensar fanático y lineal sino que es un concebir que debe romper con esas potencias. Superar a un fanático, a un integrista como Hegel significa diluir todo fundamentalismo, cualquier idolatría.

P. 87. Cuando un filósofo al estilo de Hegel produce efectos sobre el mundo, a tal punto que detenta seguidores o detractores, se suscita un proceso intrincado. Por un lado, la Filosofía[85] se hizo mundo, se produjo una mundanización de la Filosofía; por otro, el entorno ingresó en la Filosofía y se generó un filosofizarse del mundo. En ambos casos, la Filosofía salió de su círculo de abstracciones, de su práctica teórica, encaminándose hacia la práctica concreta, mundana (la teoría se curvó, se alejó de sí y se direccionó hacia la práctica política).

No obstante, a veces acaece que una Filosofía crítica, radical se opone al entorno no porque el orden existente le cause malestar, sino en virtud de que observa en el mundo la paja de su ojo para no ver, en simultáneo, la viga que se enquista en su sistema. Puede suceder que esa Filosofía reproduzca sin conocerlo, aquellos atroces defectos que criticaba en el entorno. Algunos de los intelectuales que se evaluaban ácidos, se percatan que su Filosofía guarda limitaciones y en consecuencia, pasan a criticar no sólo al mundo sino a su propia Filosofía y por derivación, a toda Filosofía. Estos pensadores quieren emancipar al mundo y liberarse ellos mismos de la Filosofía que los encerró en el sistema al que adhieren. Pero en esa lucha se entrampan en la paradoja de desear emanciparse de su propia Filosofía con las herramientas de su sistema, por ende, no logran superar, a pesar de sus buenas intenciones, el pensamiento que los encerró.

En medio del conflicto, asoman quienes deciden conservar el sistema, los cuales representan el "ala liberal" de la Filosofía en cuestión, y otros que bregan por diluirla. Los del "ala liberal" son los que desearían que el entorno, tan "inculto", se hiciera más filosófico, más adecuado al sistema de pensamiento que

[85] Si bien por razones de estética, hemos homologado "Metafísica" con "Filosofía", mantenemos la terminología del enamorado de Jenny porque es obvio que no considera la Filosofía como sinónimo de "Metafísica".

defienden. Los segundos, al reconocer los defectos del sistema en el que atesoran su fe, intentan cambiarlo. Sin embargo, no logran disolver la Filosofía de la que estaban disconformes sino, simplemente, continuar filosofando con la misma Filosofía, sobre sus carencias.

En esta página y al contrario de lo que el presentador sugiere, Marx no defiende la necesidad de que una Filosofía radical mundanice su pensamiento y filosofice lo existente. Lo que el nacido en Tréveris muestra es que un concebir que se convierte en sistema y que por lo tanto, se vuelve unilateral, en algún momento de su despliegue induce el anhelo de mundanizarse y de filosofizar el entorno. Con ese deseo desencadenado es inevitable que el sistema transite por todas las fases descritas, sin que finalmente pueda convertir de una manera efectiva, su energía teórica en energía práctica, su teoría en acción. Lo que Marx nos advierte es que si la transformación de la teoría en praxis se hace por el camino que lleva a abordar al mundo como poco filosófico, lo que se induce es un sistema que, en cada paso que da, refuerza sus propias barreras sin que pueda superarlas. En términos de la teoría de las catástrofes, para convertir la teoría en praxis es ineludible elegir un tipo de estado o de posibilidades que desencadene la "catástrofe" precisa y que al mismo tiempo, impida que la teoría caiga en la "catástrofe" que la apuntala como sistema, anulando con ello, el tránsito hacia la acción. En suma, una teoría podrá arribar a la praxis concreta y radical, cuando no se comporte como sistema y en tanto Filosofía, es decir, cuando se conserve como un saber menor, local, fragmentario y no despótico.

P. 88. Un pensamiento que se imaginaba revolucionario pero que acaba siendo sistema, recorre tres grandes etapas:

α) [afirmación] el sistema se opone al mundo, al que evalúa "acrítico";

β) [negación] el pensamiento se contraría a sí mismo y aspira a desmontarse;

γ) [síntesis] la Metafísica se divide en dos direcciones opuestas pero igualmente impotentes para transformar la teoría en praxis libertaria, en acción que se autosubvierte. En esta fase, es común que aparezcan filósofos que pretenden haber encontrado algún nodo especial que, si el resto hace caso de sus indicaciones, permitirá desplazar el mundo.

El texto, que aquí se presenta condensado, está expuesto con estilo dialéctico, siguiendo las tres pausas clásicas.

No obstante, confirmamos la impresión que ya desarrollamos respecto a que un elucubrar que desee ser emancipatorio no puede transformarse en sistema, porque si lo hace no podrá convertir su teoría en acción. Ahora bien, la energía, la fuerza y el poder de la praxis emancipatoria tienen que ser de unas magnitudes que arranquen al planeta de su estado inercial. A su vez, la teoría debe funcionar a modo de un puente de apoyo que ayude a la "palanca" que es la acción que se auto socava. *However*, la teoría que opera como punto de apoyo arquimídeo no puede ser una vez más, un sistema, ni puede presentarse a manera de una luz que alumbra el camino adecuado a la masa "ignara".

P. 89. Un pensamiento que opera en calidad de Filosofía, como sistema, no tiene más que formar parte del mítico Hombre Universal que va configurándose a lo largo de la Historia de la Metafísica. La aludida historia construye un Hombre Ideal, a medida que las diversas filosofías aparecen. Ese ideal es un Hombre Máximo. Los sistemas metafísicos que afloran se pliegan a esa Figura Ideal; mientras, algunos luchan contra otros para ser integrantes de lugares anatómicos de jerarquía en este Hombre (filosofías/cabeza, metafísicas–brazos, filosofías/cerebro, etc.). Los restantes sistemas representan espacios corporales de menos significación; las metafísicas se tornan filosofías–pelo, metafísicas/uñas, filosofías–excremento, etc.

Las resonancias que induce lo que antecede, nos resultan múltiples, infinitas; la escritura, su fragilidad de sombra puede sucumbir en el intento de captarlas.

En primer lugar, destacamos que el materialismo del padre de Eleanor no proyecta ninguna imagen de Hombre que, al apoyar sus enunciados, haga viable la lucha revolucionaria. No se batalla en pos de un Hombre Nuevo, con mayúsculas o sin ellas, por cuanto no existe El Hombre, sino la diversidad de mujeres y varones en sociedad. No hay ninguna Metafísica antropocéntrica, ningún Humanismo[86] que arranque del Hombre como figura máxima.

En segundo término, el humanismo del que se habla en los Manuscritos de París, no es un humanismo idealista, pre nietzscheano; no es una religión negativa que hace del Hombre otros dios, tanto más peligroso cuanto menos aparenta ser teológico, divino. Las críticas al humanismo marxista no tienen apoyo.

En tercera instancia, para el suegro de Longuet la Figura del Hombre es una forma represiva, imperial, ya que pretende gobernar la multiplicidad

---

[86] En ese estrato como en otros, las deconstructivas apreciaciones de Spivak son oportunas.

de pensamientos que afloran en el tiempo, dándoles lugares jerarquizados y fijos en su autonomía. La forma/Hombre es una fuerza que impide o dificulta el movimiento de un concebir deconstructor, ya que lo interpela con la pregunta "¿qué lugar de subordinación aceptas?" (ver *supra*). La forma−Hombre es por consiguiente, una forma esterilizante y profundamente castradora.

Por ello delineamos, en cuarto espacio, que un pensamiento epicúreo, no sistémico debe ser ajeno a cualquier Filosofía en la que rija la figura Hombre, en la que esa figura se convierta en el reemplazo de los dioses. El materialismo marxista proclama, al igual que otros intelectuales radicales, que no deben existir santuarios ni para dioses ni para el Hombre. No había que esperar a Foucault con el propósito de que se tematizara la muerte del Hombre; empero y en desmedro de lo que opina Deleuze, Marx no restaura esa figura en otra más autoritaria, como es el ejemplo de Nietzsche cuando aplaude jubiloso el nacimiento del Superhombre, del *Homo Maximus*, del *Homo* Teológico. Únicamente la sordera de la Metafísica, los intereses mezquinos (como el de convertir a Nietzsche en una vanidad eurocentrista), la ceguera esclava, podían haber condenado al olvido el planteo del amigo de Engels. Ni dioses, ni Hombre, ni Superhombre, ni cualquier sustituto que opere a modo de una trascendentalidad despótica frente al devenir del pensamiento y de la praxis. Por ello, tampoco Partido, ni Secretario General –todo lo cual son subrogantes del Padre, del Nombre de(l) Padre y del Amo.

En quinto lugar, si la figura trazada con el concepto "Homo" aparece allí donde aun pulula el misticismo, como acontece con el creador de secta, Emanuel Swedenborg, entonces toda Filosofía colonizada por lo mitológico no puede esquivar ser antropocéntrica y no puede eludir hacer del Hombre un *Homo Maximus*. Empero, en la escala en que el recorrido de la Metafísica apuntaló la figura en lid, esa misma Filosofía es mitológica y misticista. En palabras equivalentes, todo pensar que, en vez de conservarse en calidad de una teoría materialista, se convierte en Metafísica, en sistema, es también antropocéntrica y gira en torno del Hombre, como un agujero negro irresistible.

En cualquier circunstancia y en sexto término, si detectamos cierto humanismo débil en Marx, consiste en inventar maneras de vida social en las que las fuerzas de los individuos puedan desenrollarse, sin ser atrapadas por ninguna forma o figura, incluida la del *Homo*.

En otro hojaldre de asuntos, podemos abocetar que, aun cuando los sistemas ocupen *topos* determinados en la forma/Hombre, las filosofías son pensamientos−cuerpo. El problema es que las metafísicas, precisamente a raíz de que se aterran ante el movimiento vertiginoso del concebir, son materialidades corporales con un estilo idealista y limitado.

Se entiende que, a fin de que una teoría sea pensamiento/cuerpo (que por eso, se haga apta para afectar a los otros y al mundo, recibiendo a su vez, afecciones sobre ella), la teoría no debe ser sistema. Tampoco tiene que vagar en derredor ni de la figura–*Homo*, ni ingresar en la historia de la Filosofía como un instante más de su parábola. Nos surge que, retomando la cuestión del tránsito desde la teoría hacia la praxis, un elucubrar que es pensamiento/cuerpo está en mejores condiciones para lograr el pliegue de la teoría con la acción revolucionaria. El cuerpo, la sensibilidad de esa teoría la prepararían para ser lo suficientemente amorosa y amante, con el objetivo de transmutarse en un concebir actuante, en vida práctica. Hay que distinguir pues, las metafísicas–cuerpo y los pensamientos/cuerpo, dado que sólo los segundos pueden ayudar y ser ayudados para que la praxis saque al mundo de quicio.

71. P. 92[87]. En el estrato existen dos puntos que incluyen citas que el amigo de Heine imaginaba emplear luego en una controversia entre Plutarco y *Epikoiros*.

 Aunque no hay marcas precisas en el texto que nos apoyen, es plausible delinear que Plutarco es para Marx, el clásico creyente en un dios que requiere de los hombres obediencia y temor incondicionales, mientras que Epicuro es el intelectual combatido por su "incomprensible" ateísmo y su "vana soberbia". El esposo de Jenny comparte el ateísmo reconfortante del filósofo del jardín, dado que repele todo poder que no únicamente tiranice la conciencia libre de cada quien, sino que se base en la pasión abyecta del temor. Basta que una trascendencia cualquiera apele al temor y a la sumisión para que, sin más razones que esas, acabe combatido. Es que un elucubrar epicúreo que no acepta ningún poder, no se presentaría él mismo como otro poder. El materialismo marxista no es una teoría que exija obediencia; no es una teología, en el sentido de ser una ética del temor al servicio del poder insoportable de los dioses.

72. El apartado de Bakunin recuerda las tesis de Hegel sobre la existencia del dios cristiano y lo hace para mostrar que, si uno quiere ser un pensador emancipatorio consecuente, no puede contentarse con negar la validez de las pruebas teológicas. El viejo Titán niega las pruebas citadas, pero no para desconocer a ese dios sino para ofrecer argumentos más sólidos. Por ello, cuando uno meramente niega las pruebas teológicas, corre el peligro de estar afirmando, por las torsiones de una dialéctica que confunde los opuestos, la existencia de otro dios, más invisible, astuto e invencible.

---

[87] El ítem que sigue fue titulado "Apéndice: crítica de la polémica de Plutarco contra la teología de Epicuro".

Por añadidura, que un pensamiento radical acepte el caos, lo inestable y el azar no es garantía de que esa teoría posea su dios. Lo imprevisible puede ser adoptado precisamente, porque también se guarda fe en un dios que es en última instancia, la clave secreta de un azar que, de otro modo, sería ininteligible. Y es en este lugar en donde aflora un dilema para una teoría con vocación crítica, postcientífica y poscrítica: debe aceptar lo inestable, el caos, el azar, mas, ¿cómo lograr que la tematización de lo imprevisible no ocupe el espacio de un dios que posee las explicaciones absolutas de lo inesperado? En suma, ¿cómo evitar que un concebir sobre lo incierto elabore una lógica que aprisione lo inesperado?

Prosiguiendo con la discusión respecto a la teología, Marx intuye que las infinitas religiones que hubo tuvieron dioses que, para la sociedad en que nacían, eran reales[88]; tales creencias "demostraban" esa "verdad" con argumentos igual de serios que los de la teología monoteísta cristiana. Todos los dioses, incluido el pretencioso dios cristiano…, son nada más que "representaciones" sociales, imágenes elaboradas en el seno de una comunidad; sin embargo, son efectivas para las mujeres y varones que anidan en la cultura en que tales representaciones poseen validez. Los dioses son imágenes pero en cuanto potencias que impactan en la vida de los agentes, son reales.

73. P. 94[89]. El dinero es de idéntica forma, una representación social que tiene poder a raíz de que se asimila el dinero. Todavía más; en una sociedad en la que la moneda detenta fuerza de existencia, alguien puede contraer deudas imaginándose que tiene el dinero para saldar su pasivo, independientemente de si es cierto o no.

Ahora bien, la moneda "real" que se diferencia de la que es producto de la fantasía del que contrae deudas sin respaldo, únicamente puede ser *reconocida* como real, a través de las representaciones sociales. En otros términos, las representaciones compartidas por los individuos de una etapa, hacen viable que un ente de la talla del dinero sea reconocido en cuanto tal. La verdad de este enunciado se comprueba si queremos emplear determinado tipo de moneda en otra comunidad, en la que ese dinero no existe o en la cual hay otras clases de moneda que no son equivalentes a la que usamos.

[88] Por eso es que en un artículo periodístico reciente, hemos acuñado la noción de "ficciones reales" o de "fábulas reales" (López, 2010 i).

[89] Los saltos en la paginación tienen su causa en que se eludieron las citas acotadas por Marx.

Los derrideanos empedernidos estarían afilando la guadaña de la deconstrucción mal empleada, al ver asomar el lexema “representación”; sin embargo, es claro que el co fundador de la *Internacional* usa el significante en juego con el sentido de “Imaginario colectivo” o de “sistema semiótico”. El lexema “representación” en este *parergon* no se emparenta en absoluto, ni con una Metafísica del Ser ni con la Filosofía del Referente (contra Foucault, Guattari, Deleuze, Lyotard, Habermas, etc.).

Tales representaciones son colectivas; son el Imaginario de la época, y son los sistemas semiósicos que esculpen objetos–signo y objetos/valores en una cultura específica. Lo Imaginario, los entes–signo (las cosas) y los objetos/valores (las normas “objetivadas” asociadas a los estados de cosas), son efectivos, reales para la sociedad que los padece. En consecuencia, el menospreciado por la formación cultural del capitalismo “tardío”, no está calibrando las representaciones con el parámetro idealista y moralizante de la verdad. No dice, por ejemplo, que las representaciones en cuestión son falsas y ello, en virtud de que en el terreno de la semiótica social no es pertinente el criterio de verdad sino, en cualquier caso, el de aceptación. Las palabras, los valores, las cosas son reales en tanto son aceptadas por la comunidad que no sólo las produjo, sino que también las sufre. Asimismo, las representaciones detentan un poder concreto sobre varones y mujeres ya que los hacen–hacer, influyen sobre ellos como si se tratara de fuerzas naturales. El problema con las imágenes sociales suscitadas en la penosa fase de las asociaciones humanas pre comunistas, es que dichas representaciones ni pueden ser reconstruidas fácilmente por los individuos, ni pueden ser diluidas como poderes trascendentes que obligan o coaccionan.

Con lo precedente, no afirmamos que en el socialismo[90] no habría más sistemas semiósicos y que los agentes estarían en un contacto directo con el ser puro de la existencia. Lo semiótico es algo inherente a la colectividad humana en tanto sociedad, de manera que la construcción semiósica del mundo no desaparecerá, mas, cabe esperar que en una comunidad emancipada, las representaciones no se hiperestructurarán en superestructura (*Überbau*), en un poder simbólico enceguecedor e infranqueable.

Desplazándonos al eje de la moneda, sentenciamos que el dinero sólo puede ser reconocido como tal por la interferencia de los sistemas simbólicos que dominan un período. Las representaciones son por

---

[90] El socialismo, su bella "utopía", su inigualable heteroarquía* y heterotopía, no debiera ser ni un igualitarismo en general ni una igualdad "patriarcal", en especial, de esa de la que habló en alguna oportunidad la salteña desterrada Juana Manuela Gorriti** (Efrón, 1998: 126).

* Noción que me comentara por chat el día 24 de agosto de 2010, el anarquista chileno Fernando Guzmán, militante de la organización *Inquietando desde el margen*.
** Si bien la autora tiene una pluma periodística interesante, el patriarcalismo capitalista*** interiorizado la hace caer en prejuicios machistas increíbles, tales como considerar que Juana Manuela estaba disfrutando en la Lima de 1850 de una vida alegre por ser amante y madre, lo que la hacía gozar de las "[…] *delicias del hogar*" (!! –1998: 132).
*** La colectividad burguesa es un sistema turbulento, anárquico, destructivo y caótico; empero, cuenta con elementos que la anclan como si fuera una plataforma de extracción de petróleo, en medio de un océano "picado". Algunos de esos componentes que ayudan a su reproducción y a su estabilización, son las fuerzas armadas espirituales (al estilo de las ciencias, los *massmedia*, las filosofías y las religiones), y los aparatos ideológicos como la familia y las instituciones educativas –esos mismos elementos son a veces, amplificadores de la inestabilidad**** (e. g., los mass/media en 1929).
**** A partir de lo que enuncia Freud**, podríamos decir que los vaticinios catastrofistas respecto al ocaso ineluctable del capitalismo luego de cada debacle, son delirios paranoicos del "fin del mundo" (2008_{lxii}: 2019 –López, 2010 k). Le restan "futuridad" al futuro (Eagleton, 2010 b: 2) y no cobijan el porvenir socialista "[…] *que todavía no ha nacido* […]" (2010 b: 10).
***** Tuve la intención, que no sé si se coronará en un artículo, de describir cuáles eran las "artimañas" retóricas o las estrategias de enunciación de Freud, para diferenciar los desiguales****** *papers* y libros, y con el objetivo de distinguir las recomendaciones procedimentales, de las tomas de posición hondas en el seno de lo metodológico y/o epistemológico.
****** Una taxonomía algo rápida que permitiera "ordenar" los escritos de Freud de acuerdo a isotopías enormes, ubicaría palimpsestos como "Tres ensayos para una teoría sexual", "Introducción al narcisismo" y "Duelo y melancolía" en los escritos que despliegan los primeros "principios" del Psicoanálisis.
A su vez, "Análisis de una fobia de un niño de cinco años (caso 'Juanito')" y "Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*dementia paranoides*), autobiográficamente descrito (caso 'Schreber')", en tanto grandes perfiles psicológicos.
"La moral sexual 'cultural' y la nerviosidad moderna", y "Totem y tabú", en cuanto obras de metapsicología*******. Mientras, "El empleo de la interpretación de los sueños en el Psicoanálisis" y "La dinámica de la transferencia", como escritos técnicos de clínica y terapia, entre otras innumerables *posibles* clasificaciones.
******* El significante "metapsicología" guarda el menos, tres sentidos: uno es muy estricto y el vienés lo reserva para englobar los ensayos que son zurfilados por tres elementos, a saber, el tópico, el económico y el dinámico (Freud, 2008 c_{xiii}: 2507).
El segundo puede direccionarse para caracterizar los escritos que son cuasi históricos y que se refieren a la lógica de la cultura, de la talla de "El porvenir de una ilusión".
El tercer sentido es el que Freud cincela cuando delinea que el Psicoanálisis es una suerte de Metapsicología (2008 c_{xvi}: 2606).

consiguiente, formas de reconocer y de leer lo Real. Por deducción, lo Real no puede más que ser *mediatizado* por los *modos de lectura y de reconocimiento* implicados en las representaciones sociales. Lo Real es entonces, significado y traído a existencia únicamente por lo semiótico. No hay realidad independiente de lo ya semiotizado. En consecuencia, el admirador de Engels no es partidario de un realismo positivista que hable de una "realidad" subsistente en algún Afuera de lo semiósico y de lo comunitario. Pero la semiótica de una etapa no sólo permite leer lo Real, sino que hace visible a la colectividad misma y a la semiosis involucrada, esto es, lo semiósico condiciona la lectura de lo social y de la semiosis interviniente. No obstante, si la comunidad habrá de ser para lo semiótico un Real que se elabora y que se lee, la sociedad es para esa semiosis, un *texto*, un cuerpo susceptible de reconocimiento y lectura[91]. La sociedad tampoco es una "realidad" primaria sino que adquiere consistencia en la proporción en que es semiotizada[92]. Nada hay entonces, "fuera" del texto y de la lectura, tal como Greimas lo anticipó en un artículo tan sugestivo como contradictorio (1996 b).

Podemos acotar finalmente, que lo semiósico en tanto poder coercitivo, en cuanto fuerza que condiciona las libertades de la inteligencia comunitaria y del obrero colectivo, debe dar lugar a esferas de significación que se estructuren aun más, organizándose en una superestructura, en un nivel semiótico incontrolado por la *intelligentzia*[93] comunitaria y por el trabajador colectivo. La dialéctica *Basis–Überbau* es una interacción[94] que se corresponde con el período en que la semiosis comunitaria es un poder violento contra mujeres y varones, es una

[91] Aunque para una postura recalcitrante como la del erudito Atilio Borón, lo que enunciamos es parte de las corrientes intelectuales que esterilizan el pensamiento revolucionario, insistimos en que lo que proferimos no es idealismo lingüístico sino un materialismo consecuente (2010 b).

[92] Con lo sentenciado, no afirmamos que "[…] *la vida real* [*se reduzca*] *a la página de un libro* […]", tal como lo pretenden los críticos de Homi Bhabha, Chakravorty Spivak, etc. (2010 a: 3), a pesar que ellos mismos no efectuaron demasiados esfuerzos por evitar esos equívocos (el artículo citado de Spivak da la sensación de ser un Manifiesto idealista a raíz de la conversión de agentes reales, como Ghandi en el enmarañado proceso de independencia de la India, en meros "signos" en las luchas concretas…).

[93] Tanto "intelligentsia" cuanto "intelligentzia" son empleadas como sinónimos directos de "inteligencia" y no en calidad de una metáfora sobre los sectores que son ilustrados o que de alguna forma, integran una "Nomenklatura"…

[94] A pesar que Raymond Williams se esmeró por no incurrir en un torpe mecanicismo, en una etapa en que era lo habitual…, lamentablemente se arrincona en un causalismo determinista en el comentario de la interacción estructura *und Überbau* (2000 d –ese intelectual comprometido fue uno de los primeros practicantes académicos de la autoobjetivación que después teorizó Pierre Bourdieu, en un gesto muy suyo, que consiste en nunca citar sus propias fuentes de inspiración, lo que no es equivalente a respeto por la presunta erudición de sus lectores, quienes "debieran" atisbar la procedencia de tal o cual categoría, sino piratería lisa y llana…).

potencia que limita la movilidad de la inteligencia colectiva y la multipicidad del obrero comunitario.

74. Marx concluye el fragmento acerca de Plutarco, esculpiendo que todas las pruebas sobre la existencia del dios cristiano son pruebas en torno a su negación y sobre la necesidad de que los agentes sean completamente libres de cualquier poder que pretenda estar allende su propia subjetividad e individualidad.

El último enunciado no puede menos que ser empleado para remarcar el carácter hondamente emancipatorio y radical que anida en el materialismo epicúreo marxista, por cuanto no hay espacio en él para ninguna fuerza sustraída al control colectivo de los hombres.

75. P. 103[95]. El Estado es con respecto a los individuos, como la naturaleza; *however*, se trata de una naturaleza humana, de una naturaleza espiritual.

Para Epicuro, el Estado posee sus fundamentos en la convención o *sinteché* y en el principio de utilidad o *simpherón* que ocasionan que los agentes se asocien unos a otros para no perjudicarse y servirse. El Estado implica así, un derecho, un régimen a partir del cual los individuos comienzan a escindir lo justo de lo injusto. Sin embargo, la separación que efectúan los hombres respecto a lo justo e injusto no significa que existan en sí y por sí. Lo justo, lo injusto, la justicia[96] se establecen con relación a convenios que son arbitrarios y con respecto a determinados conflictos.

Marx adopta de Epicuro, algunas de sus afirmaciones, aunque ello no esté visible e indubitablemente marcado en el texto[97].

---

[95] (Des)glosaremos un segmento del Cuaderno Primero de los 8 cuadernos en los que el suegro de Longuet reunió material para encarar su Tesis Doctoral [de ellos, en la compilación no figuran ni el quinto ni el sexto… –volvemos a resaltar que algo o mucho se extravió del denostado por la burguesía y sus sicofantes, comenzando por su nombre íntegro, el que fue censurado, mutilado, castrado, simplificado, comprimido, tal cual se procedió con sus intelecciones, las que fueron "compiladas", **nunca** editadas de modo global (las obras "completas" del ridiculizado por la estúpida academia, no fueron **jamás** *Obras completas*)].

[96] Desde sus más tempranos escritos, el amigo de Heine fue reacio a efectuar planteos en lo que hubiera alusiones a lo justo, lo injusto y la justicia, por lo que las aseveraciones de un Dussel acerca de una idea de "justicia" y de una "ética" que sean nociones rectoras para una praxis rebelde, son planteos que se encuentran por detrás de la novel Tesis Doctoral de Marx y que por añadidura, nada tienen que ver con un marxismo emancipatorio.

[97] Una de las maneras en que puede decidirse qué es lo que acepta del pensador griego, es recordar las ulteriores elaboraciones vinculadas con el Estado del perseguido por Europa. Ello supone una lectura previa que se sustrae a una justificación exhaustiva, porque no es legítimo pretender convertir una lectura, una posible lectura en una reescritura de pleno derecho.

El enunciado, tal como se presenta, guarda conexión con el tema epicúreo de la libertad y de la crítica radical: el Estado es otro de los tantos poderes que intentan trascender la necesidad crítica y la libertad de los individuos; es una potencia trascendente y, al igual que todas las trascendencias, mitológica.

El Estado es por lo demás, una fuerza que junta a los hombres, unos al lado de los otros, con el objetivo de que sean permanentemente forzados a cooperar en beneficio de los grupos acomodados. *However*, la exigencia de que varones y mujeres cooperen es transformada por el Estado en una necesidad coactiva y castradora. La cooperación, la solidaridad, el apoyo mutuo[98], en vez de ser un poder administrado por hombres emancipados de cualquier tutela, resulta convertido en otra trascendencia. El suegro de Lafargue está desmotando el acontecimiento de que la convivencia entre los individuos sea algo forzado; incluso, el horizonte de la cooperación emancipatoria no debe ser una potencia opresora ni terminar garantizada por una fuerza violenta.

El Estado es pues, un poder que destruye la singularidad para hacer viable la cooperación, la solidaridad, el apoyo mutuo; es un una potencia que desmantela la alteridad para obligar a los hombres a ser útiles unos a otros.

Como antes, Marx no está de acuerdo en que mujeres y varones sean destruidos en su singularidad e individualidad epicúreas, con la excusa de algún "fin", "ideal", "Programa", "organización", "aparato" que asome como "bueno", "lindo", "generoso". Ningún ideal, ninguna organización, aparato o Programa puede atentar contra el derecho de todo individuo a desviarse respecto a lo establecido, respecto a lo pactado o puesto en acuerdo. Cualquier agente detenta la prerrogativa de mantenerse *disperso* frente a un Uno que Junta. La comunidad emancipatoria no será, como fueron las colectividades pre socialistas y las del "socialismo" real, un conjuntoUno, un conjunto/Todo que Junta lo que tiene derecho al desvío, a la retirada, sino que será una asociación en la Diferencia, en la alteridad. Asumimos en este espacio, la brillante intepretación de Derrida con relación al comunismo: "[… *es la*] *alianza de*

El amado por "Lenchen" concibe al Estado a modo de un poder soberano o tercer poder que no es acotado por el obrero comunitario y que aliena las potencias de ese mismo atareado. Aquí, en las reflexiones alrededor de Epicuro, Marx sostiene una perspectiva similar: el Estado es un Estado/naturaleza, un poder que menoscaba el contrapoder y el anti poder de los subalternos; es una fuerza avasalladora y temible, una creación de los agentes, de la sociedad, pero que no es controlada*.

* En uno de sus recorridos de la obra del acorralado en Londres, Mandel dice que para el padre de "Tussy" el Estado era, cuando fue un joven que se volvió poco a poco socialista y comunista, la realización de la libertad (1971: 5).

[98] Ir al texto del genial Kropotkin (2009).

volver–a–juntarse sin con–junto, sin organización, […] *sin propiedad* […]" (1995: 43 –*Espectros de* Marx, hojaldre que resulta tan productivo como contradictorio, ya que el pensador argelino judío magrebí, anhela demasiado escindir la deconstrucción de lo que Marx concretó, con lo que, al mismo tiempo que se habla de la oportunidad de proseguir con la crítica marxista, se está poco dispuesto a recibir algo de ella).

El Estado es por consiguiente, una globalidad que ordena suprimiendo el *clinamen*, el "derecho" a estar dis/junto con respecto al Todo déspota, con relación a cualquier Globalidad. Hay que decirle "¡no!" al Estado, en virtud de que funciona como poder coercitivo de la libertad, y en tanto orden cerrado que domestica y aplasta el desvío, lo inesperado que introduce el alejamiento de cualquier Recta.

76. P. 104. Se considerará ahora, las enmarañadas relaciones entre lenguaje y Filosofía.

Implícitamente, cincela que esos nexos y la mención de tales vínculos, supone una determinada concepción del signo y del lenguaje. Esta es la opinión, según Marx, que va de Epicuro a Aristóteles: no se puede hablar de las relaciones entre lenguaje y Filosofía ni es viable estudiarlas, si no existe ya una teoría acerca del signo y del lenguaje. En el caso de la Filosofía griega, la teoría mencionada se torna imprescindible porque todos los pensadores de la época parten de lo sensible, de la conciencia y del saber común; por ende, el concebir requiere que los datos ofrecidos por los sentidos, por la conciencia y manifestados en el conocimiento común, sean también *expresados* en lenguaje.

Como Epicuro es un filósofo que se ocupa de las representaciones sociales que, como tuvimos oportunidad de constatar, son poderes eficaces contra la inteligencia social y en desmedro de los hombres, es por ello, un pensador de las imágenes. Mas, en virtud de que Epicuro abordó el asunto del lenguaje, la cuestión de cómo es plausible manifestar lo Real en el lenguaje, es por igual, un filósofo de las representaciones *en el* lenguaje.

A pesar de esa preocupación nodal, *Epikoiros* queda atrapado en la ingenua y metafísica idea de que lo Real denotado tiene que ser exactamente, lo que perciben los sentidos. La imagen de la consistencia del mundo y de sus procesos, debe ser una copia fiel, aunque en el registro lingüístico. Ante esta demanda de su materialismo filosófico, del cual tuvimos oportunidad de hablar, Epicuro tiene que forzar las palabras, los signos para que sean meros instrumentos para copiar lo Real, de manera que el elucubrar con signos no deba frenarse a cada instante para efectuar la observación de que lo enunciado se corresponde con lo que acontece. Pero la estrategia de no detener el pensamiento con

advertencias que afirmen que los signos son signos–cosas, es pagada con el precio de inmovilizar[99] el lenguaje. En efecto, Epicuro dice que es imprescindible evitar que "[…] *todo* [*en el lenguaje y a causa de él*] *se nos muestre* indiscernible *de forma* indefinida […]" (el subrayado es nuestro – Marx, 1988: 104).

Luego de lo precedente, se nos permitirá afirmar que el materialista germano fue un intelectual que se preocupó por las relaciones entre signo, lenguaje y Filosofía, en razón de que, en su desmadejamiento de Epicuro, estaba prevenido de que una postura materialista podría ser colonizada de nuevo por la Metafísica, al tratar dichas conexiones. Cierto marxismo hizo lo necesario para eludir cualquier compromiso o deuda con la Filosofía, con la Historia de la Metafísica occidental (no nos deja de parecer sospechosa la reticencia de Derrida para ver ese movimiento deconstructor en Marx, como si el reproche de que éste no habría tolerado lo espectral, se volviera contra Derrida, por ser él el que no acepta a un fantasma, al espectroMarx –el judío afrancesado se ubica en el *topos* de rechazo hacia el prusiano rojo; López, 2008 a).

Un materialismo no ontológico, una semiótica materialista no puede en consecuencia, caer en la teoría epicúrea de que los signos y el lenguaje son nada más que espejos del mundo, con el propósito de que lo Real sea

---

[99] En virtud de que en el palimpsesto apenas si están vivos los trazos contados de algunos parágrafos, la lectura arriesgada se halla asediada por tales barreras. Tal cual lo hemos reseñado, el comentarista que prologa los escritos en rededor a la Tesis Doctoral del enojado con los hermanos Bauer, acusa a Marx de efectuar una exposición tendenciosa de Epicuro; el mismo reproche se podría enarbolar contra nosotros.

No obstante, una reescritura como la que se hizo de este último fragmento atesora puntos de apoyo. El primero es que el amigo de Engels afirma que Epicuro, respecto de la concepción del lenguaje y de los signos, pertenece completamente a su siglo, o sea, que no logró escapar de los constreñimientos del período en que respiró, al menos, en lo que al problema del lenguaje se refiere. Marx no acepta entonces, todos los asertos del intelectual griego en torno a los signos.

El segundo punto de apoyo nos viene a la mano, si tenemos en cuenta que *Epicurus* fue objetado en la Tesis Doctoral por implementar un materialismo ingenuo y que simplifica, en parte, los procesos del mundo. Por ende, la concepción de que lo Real debe ser copiado por el lenguaje exactamente como si las cosas estuviesen en lo lingüístico, entra en el seno de un materialismo mecanicista que, como con el anterior asunto del tamaño del sol, acaba criticado por el co fundador de la *Internacional*.

El tercer aspecto que mitiga la arbitrariedad o el capricho interesado de nuestra lectura, es que la reflexión de lo Real en lo sensible no fue aprehendido por Marx dentro de una "teoría del reflejo", sino mediante una "teoría del pliegue".

Finalmente, la teoría de las imágenes sociales o lo que llamaríamos la significación semiósica del cosmos, representaciones que son imágenes de lo Real para volverlo inteligible, para traerlo a existencia, implica una crítica a la idea del lenguaje como copia del mundo. El lenguaje no reproduce en signos la esencia clara y sin sombras del mundo, sino que lo torna inteligible, comprensible, a fin de que posea existencia simbólica para una sociedad. Esto no se conecta en modo alguno, con una Ontología, metafísica de parte a parte, que traslade a lo semiótico la responsabilidad de hacer presente lo Real; el acosado en Londres, no dice sino que lo semiósico significa el mundo para que lo Real sea leído y reconocido por los agentes (contra Derrida, Bennington, Deleuze, etc.).

exactamente duplicado. Es más; un materialismo no filosófico es correlativo de una semiótica materialista que evita la simplificación poco epicúrea, escasamente multifacética de la "teoría del reflejo". La "teoría del pliegue", implícita en el abordaje de Epicuro, se complementa con una teoría no metafísica ni onto–teleo–teológica del signo y del lenguaje. Asimismo, una perspectiva sobre las representaciones sociales, en torno a una semiótica social, no puede acabar fisurada por los mitemas, obsesionemas, deliremas, alucinemas, filosofemas y teologemas de un pensamiento acerca del reflejo/copia del mundo. Es que una semiótica que delinee al lenguaje como la herramienta que duplica el mundo, es una semiótica no materialista y que re introduce la Filosofía, el idealismo en un materialismo epicúreo y complejo. Ese retorno de la Metafísica puede esquivarse, si no se apoyan enfoques como los de Epicuro y los de toda la Filosofía griega.

Un materialismo intrincado en lo que respecta a los signos, no es atravesado por el obsesionema de buscar que el lenguaje exprese con precisión el mundo y sus fenómenos. Marx reemplaza ese chiflادema por el problema de que importa más que la praxis se auto deconstruya y que subvierta la sociedad, que continuar interpretando la Historia y el universo ("Tesis sobre Feuerbach"). Es más sustancial que la praxis sea efectiva en el trastrocamiento de la comunidad, que lo Real sea fielmente copiado por el lenguaje, temática que es metafísica, no materialista. Una teoría del signo no puede traicionar, como sucedió con Epicuro, el materialismo de la libertad, de la crítica y de la praxis.

Desplazándonos hacia otro terreno, apuntamos una contradicción en el intelectual griego: el movimiento, el devenir, el cambio son conservados en el pensamiento pero negados en el lenguaje, con lo cual el movimiento no resulta únicamente desalojado del lenguaje sino también en el concebir, dado que no hay reflexión que no emplee signos. *Epikoiros* termina por enfrentarse a un cierto temor con respecto al devenir, a pesar de haberse propuesto ser un teórico de lo inestable y en consecuencia, de la alteración en los fenómenos. Un materialismo que no reprima, bloquee, deniegue o rechace su propia radicalidad, no puede tampoco negar el movimiento. El cambio debe ser mantenido como principio en todos los niveles: en lo Real, en la praxis, en la postciencia, en la crítica, en la libertad, en la ciencia, en la poscrítica, en el lenguaje y en el pensamiento.

Por último, si en el lenguaje hay devenir, si este permanente cambio no puede ser reprimido, es inevitable contar con él: un elucubrar será móvil en la escala en que no conjure el devenir de los signos. Y en eso, Marx es más consecuente con el epicureísmo de su propio iniciador, ya que la necesidad de que los signos se alteren y exista un flujo irrefrenable de ellos, impide que lo semiósico termine por cristalizarse en fuerzas

despóticas y trascendentes. No obstante, el devenir de los signos implica que en lo semiótico constatamos un movimiento que va y pasa de un signo a otro, indefinidamente; existe pues, una semiosis sin fin: si habrá que luchar contra cualquier representación que opere como poder aplastante, es mejor que dicha semiosis sea conservada infinita, vertiginosa.

77. Otra inconsecuencia o contradicción, es la que sigue: el *clinamen* de los *átomon* y de los meteoros, posee su razón en la libertad, en la desobediencia a normas rígidas. Por su lado, el azar guarda su esencia en lo indeterminado, en la libertad respecto a lo condicionado. Sin embargo, de esa forma, los átomos como principio inteligible del mundo tienen a su vez, fundamento. De la misma manera que los *átomon* son átomos–materia y átomos/base, el principio de los átomos también debe poseer su correlato material, esto es, tienen que existir pequeñas[100] unidades infra atómicas de cierta consistencia. Los *átomon* por consiguiente, poseen partes. Si los átomos semejan estar incompuestos es porque esas partes no son perceptibles. Dichos fragmentos de materia deben ser indiscernibles, tienen que estar muy unidos entre sí, con el objetivo de que los *átomon* afloren indiscernibles. Las partes mencionadas constituyen una *comunidad*, un conjunto que, al ser sólo tema para el entendimiento, es una comunidad *ideal*.

En un primer momento, cuando las partes son inobservables en virtud de que no pueden separarse y el átomo se presenta indivisible, Epicuro logra huir de la contradicción. Pero la inconsecuencia resulta actualizada, por cuanto esas partes deben constituir una comunidad ideal y entonces, el Idealismo acaba por injertarse en los propios *átomon*, en el materialismo que aspiraba a ser el más extremo.

Por añadidura, los átomos anhelaban ser la *Basis* material del cosmos, sin embargo, acaban siendo nada más que el fundamento ideal, dado que lo que parecía infundamentado posee a su vez, principio. Este axioma también es ideal, ya que las partes de los *átomon* se aglutinan en una comunidad ideal. La Física epicúrea es por ende, un pensamiento en el cual la base no es la materia, sino la idealidad. Los átomos resultan ser incluso, apenas una forma en que esa idealidad se manifiesta.

Este pasaje nos permite abocetar que la vocación materialista de un concebir no garantiza que lo sea y que se diferencie o distancie de sus

---

[100] Apréciese que los segmentos internos a las partículas subatómicas son los *quarks*, los *gluones* y las *cuerdas*…

opuestos: la teología, la Metafísica, las supersticiones, la magia, las religiones, el Idealismo, etc. Es que un pensar materialista puede ser reconstruido por el idealismo más filosófico. La deconstrucción del materialismo es tanto más plausible cuanto dicho elucubrar construya "principios absolutos del mundo", dado que entonces tales fundamentos se convierten en ideales y la Metafísica se introduce precisamente por allí. Además, la formulación de "axiomas absolutos" induce la necesidad de que esos principios tengan a su vez, fundamento y entonces lo ideal se hace doblemente ideal.

Si Epicuro, si el pensamiento epicúreo fue débil ante la Filosofía, dado que ésta reingresó a pesar de los recaudos, es porque el materialismo citado no fue consciente de cuál era la "puerta de entrada" de lo mitológico. Un materialismo que posee espacios en los que habitan cuestiones no pensadas, en los que insisten axiomas no controlados y que actúan como si resultasen fundamento sus principios declarados, un materialismo que tiene pues, puntos de partida que, por la dinámica de su estructura, no puede abordar, es un concebir proclive a la deconstrucción en manos del Idealismo. Por consiguiente, Marx nos informa que un pensamiento radical debe ser lo suficientemente hábil, flexible, atento y crítico como para ser capaz del cuestionamiento de lo que no puede pincelar. Un materialista de esa índole, al contrario de lo que sentencia Derrida en su desafortunado texto sobre quien lo excede, tiene que desarmar no únicamente su propia crítica, sino aquello que aparece como el blanco no tematizado de la crítica misma. Un materialismo radical debe pensar aquello que se encuentra más allá de sí, aquello que se le enfrenta como lo impensable por él. Esta recursividad casi imposible, es una garantía *plus ou moins*, útil en la lucha contra cualquier Metafísica.

En otro orden de asuntos, los lexemas "comunidad ideal" o "colectividad intrínseca" nos sirven para plantear que la asociación libre y emancipatoria de los individuos en el socialismo, no puede ser concebida dentro de la Filosofía y mediante los conceptos aludidos. Ahí no se puede tratar nunca de una comunidad ideal que, por sí y por la fuerza de la teología, sea intrínsecamente, colectividad, al igual que un dios es de por sí un dios. El materialismo marxista no postula el socialismo como idealidad, como asociación ideal, ni reduce la libertad de los agentes para disociarse entre sí, con apoyo en esa idealidad. En este socialismo, que el echado de Francia nunca prescribe ni acorrala en axiomas, los hombres no pueden ser como las partes de los átomos que, por su naturaleza, están obligados a agruparse para erigir comunidades perfectas, totalidades en las cuales los componentes deban resignar su singularidad e individualidad y desaparecer.

Un materialismo práctico, epicúreo, marxista no puede detentar como horizonte ninguna[101] idealidad; eso es propio de las astrologías, de los pensamientos utopistas[102] y mesiánicos. Si un cincelar radicalizado posee una frontera en la que se encuentra determinada idealidad, entonces dicho materialismo corre el riesgo de ser deconstruido por lo ideal, como en el ejemplo de Epicuro. La crítica por consiguiente, que se efectúa a la espectralidad de lo ideal no es una deconstrucción de lo fantasmático en sí, ni un rechazo de lo espectral, sino que es una crítica a lo que puede haber de metafísico, conservador, mitológico, reaccionario en lo ideal, en la fantasmaticidad negativa. Y lo negativo está definido aquí por la circunstancia de que la espectralidad de lo ideal opera a modo de una trascendencia, de un poder que, además de socavar un materialismo que se quiere no filosófico, funciona como tiranía sobre la *intelligentsia* y la praxis (contra Derrida, 1995: 134 y ss.).

78. P. 105. Así como la idealidad del principio en los átomos se da de forma abstracta, y los *átomon* en cuanto tales resultan ser nada más que una materialización de dicha idealidad, así también ocurre con el movimiento. Es que la capacidad de trasladarse de los átomos no detenta especificidades empíricas, dado que ellos, en oposición a los cuerpos perceptibles por los sentidos, tampoco poseen tales determinaciones. *However*, lo que no tiene características es algo absoluto, algo incaracterizable, indeterminado, universal. El movimiento de los *átomon* es absoluto, en comparación con el de los otros cuerpos, cuyo movimiento es relativo y concreto. Lo absoluto no posee ninguna concreción, de manera que no es material sino abstracto, ideal. El devenir de los átomos es absoluto e ideal. Y como dijimos, en el movimiento de los *átomon* se re introduce la idealidad.

Lo anterior significa que en Epicuro actúa una dialéctica de lo ideal que termina por hacer de lo concreto, de lo material una mera expresión de lo abstracto. Pero si lo ideal es indeterminado, es absoluto, y si la dialéctica actuante en Epicuro es una interacción de lo ideal, es una dialéctica de lo absoluto. Si lo abstracto se exterioriza en lo concreto, y si esta exteriorización depende de una interacción de lo ideal, la misma es una dialéctica que torna posible que lo abstracto "se convierta" en objeto. La interacción de lo absoluto es por consiguiente, aquella esencia que ocasiona que lo ideal sea ente. La dialéctica de lo absoluto es aquella

[101] Por ello es que Dussel yerra cuando esgrime que la disolución del Estado y el comunismo son tendencias ideales que no pueden realizarse en la práctica, mas, que regulan el accionar teórico y práctico revolucionarios.

[102] Distinguimos entre un elucubrar "utópico" como el de Marx y un concebir "utopista", al estilo de Owen, Fourier, etc. (López, 2009 a).

sustancia de las cosas en tanto objetos concretos. Empero, esa dialéctica–esencia (en los sentidos de "sustancia dialéctica" y de "dialéctica fundamental"), sólo asoma actuando en el pensamiento epicúreo, cuando se explicita la Filosofía que pondera a lo concreto en tanto copia de la Idea. Lo abstracto se expresa en el mundo como una forma exterior a esa idealidad, o sea, los entes son meras expresiones derivadas de lo abstracto. La dialéctica entonces, se muestra como el movimiento por el cual la Idea se hace mundo. El mundo por consiguiente, es un concepto/mundo que a su vez, es la derivación de lo abstracto. El cosmos carece de *Basis*, por cuanto si lo ideal es su sustancia, la base del universo es la nada, lo meramente conceptual.

En lo que desempolvamos, comprobamos unas tomas de posición y de partido con respecto a la Ontología, a la Metafísica y la dialéctica que impedirían remitir al pobre de Marx al Logocentrismo, tal como lo afirma Derrida y los que fueron ciegos a Marx y a Epicuro.

En primer término, hay una advertencia con relación a que un concebir materialista no garantiza su materialismo no filosófico ocupándose de algo que parece tan real como el movimiento. El devenir, de la misma forma que ocurre con el lexema "materia", puede ser el objeto–tema de un pensar que sea desarmado por un idealismo larvado e incontrolable. Así, Epicuro, aun cuando procura no ser teológico ni metafísico, reduce la cuestión del movimiento a un problema filosófico, a un tema de la idealidad.

En segundo lugar, una reflexión materialista no está exenta de idealismo por el sólo hecho de multiplicar por doquier los ejes semánticos asociados a la noción de "materia", ya que lo concreto bien puede entenderse como una derivación de lo abstracto.

En tercera instancia, un especular materialista tampoco es un pensar obsesivo alrededor de las cosas, porque al tratar de las "cosas" puede transmutar los objetos en entes, en idealidades o abstracciones que se pretenden concretas, como en la fenomenología de Husserl. Por consiguiente, el materialismo no es un empiricismo ni un fisicalismo, dado que en ellos siempre actúa una Ontología.

En lo que cabe a la dialéctica, que en la página razonada es una isotopía de extrema complejidad, podemos esculpir:

a. si un pensamiento materialista es dialéctico en tanto emplea la dialéctica en calidad de artimaña critica, ese concebir no puede aspirar a deducir la corporeidad de lo Real usando dicha estrategia. La dialéctica se transformaría pues, en una interacción de lo ideal, de lo abstracto.

b. Lo inverso también es cierto: si un elucubrar materialista confía dogmáticamente en que sus nociones son la realidad a secas, no hace más que encarcelar el mundo en la Idea y en último término, derivar el mundo de lo abstracto, tal como la Filosofía más consumada.

c. Si un reflexionar no metafísico utiliza la dialéctica, no puede hacer de ella una dialéctica/esencia, una interacción fundamental, fundamentadora y absoluta. La dialéctica no sería únicamente una interacción gobernada por lo ideal, sino que toda ella sería abstracta, metafísica. Marx deconstruye la Filosofía que ocasiona que en Epicuro, la dialéctica sea idealizada. La interacción se mantiene productiva, guarda su fuerza crítica, cuando no es transustanciada en fundamento y en una forma absoluta. La dialéctica conserva su dialecticidad, su rica flexibilidad, su habilidad para la variación, cuando es una dialéctica no absoluta, menor, local.

d. Un pensar no ontológico aleja la dialéctica de las esencias, de las idealidades. Una interacción materialista no se ocupa, no se obsesiona o pre–ocupa de sustancias o de representaciones. Por el contrario, una dialéctica materialista es una crítica de lo ontológico y de lo óntico.

   Encontraríamos aquí, una reserva, cuya estructura es enmarañada, con respecto a una teoría materialista de las representaciones: la crítica debe estar lo suficientemente presente como para evitar el regreso de lo filosófico, pero no tiene que obsesionarse con la deconstrucción de lo ideal, a riesgo de poner la sustancia como tema, objeto y problema, convirtiéndose en Metafísica. La "ausencia" de una teoría acabada de la superestructura semiótica de las sociedades no es casual: responde a la prudencia de Marx, que aprende de Epicuro, para enfocar algo tan inherente a la Ontología, que puede tornar idealista al materialismo más radical. El devenir de la escritura marxista es más sutil de lo que a menudo, se está dispuesto a conceder.

e. Un elucubrar no mitológico que use la dialéctica no puede renunciar al lexema *Basis*, por cuanto lo Real es pasible de ser remitido a la Idea. Sin embargo, aun en ese caso el mundo tiene una base, aunque filosófica. Una dialéctica materialista requiere (del concepto) *Basis*, a fin de que no se transforme en otra abstracción; tiene que ser lo suficientemente delicada como para no llevar esa crítica hacia el idealismo.

Doble movimiento entonces: por un lado, una dialéctica materialista necesita (del lexema) "base", pero tiene que estar

atenta a sus resonancias empiricistas; por otro, en esa crítica la *Basis* no puede colocarse en relación de exterioridad con esa categoría, con el consiguiente peligro de que la deconstrucción sea colonizada por todas las figuras de la Metafísica (Fenomenología, Hermenéutica, Teoría de la Acción Comunicativa, Gnoseología, etc.), la cual siempre se mantuvo alejada del lexema "base". En cierto marxismo, en determinado Marx no hay ninguna Ontología cuando apela al término aludido; al contrario, los que prescinden de él o aquellos que efectúan una crítica ligera en desmedro de cierto Marx, contra determinado marxismo y contra los empleos de la noción *Basis* pueden comprometerse con el idealismo y sus inflexiones.

79. **P. 106**. El nacido en Tréveris se interroga por qué otro patrón de verdad, por qué otro criterio de verdad fue reemplazado el patrón que era la certeza sensible, en Epicuro.

Pareciera que con este enunciado, el materialismo marxista no sólo se enreda con una Filosofía de la verdad, sino con una Teoría del Conocimiento empeñada en establecer un firme punto de partida para el análisis. No obstante, no es la única lectura probable: Marx habla de "criterio de verdad", lo que muestra que no existe un patrón absoluto, universal de verdad, sino diversas escalas que se vinculan con los modos de pensamiento. Un criterio general de verdad, no podría ser más que ontológico, óntico y metafísico.

Con la sugerencia implícita de innumerables patrones de verdad, el distanciado de Hess se conserva epicúreo: ninguna trascendencia, incluso, ni siquiera el criterio de verdad, puede oprimir la libertad crítica de mujeres y varones. Un patrón de verdad no puede ser una manera de coerción, una forma de poder contra el otro, ya que todos los individuos tienen el derecho a curvarse de la estupidez de lo verdadero (la verdad, lo verdadero, quienes "defienden" la verdad y lo verdadero, quienes se protegen apelando a la verdad y lo verdadero, no pueden imponerse, utilizando la verdad y lo verdadero; tampoco la verdad, lo verdadero pueden exigir vasallaje a las soberanas libertad e independencia).

80. En otro fragmento, se dice que el devenir libre de la deconstrucción puede llevar a que el mundo sea, de nuevo, asociado a lo ideal, a lo ficticio. La libertad de elegir patrones de verdad puede conducir a la Filosofía.

Cabe señalar que la puesta en suspenso de la conciencia ficcionalizadora no es una crítica extrema de ella. Posteriormente, en p. 114, Marx valorará la potencia ficcional de la conciencia como una

estrategia para estar siempre emancipados de monismos explicativos y en último término, de representaciones que limen el pensamiento. En el segmento tematizado, se desmantela la ficcionalización que vuelve a plegar la Metafísica a un concebir que intenta no ser ontológico ni óntico. Cierto es que la norma que pretende separar la ficcionalización idealista y la que es emancipatoria por no ser filosófica, no es muy firme, pero Marx no es propenso a efectuar distinciones tajantes en espacios sutiles (no por falta de agudeza o exceso de confianza, sino porque no hace de esas diferenciaciones imágenes de las que a su vez, no pueda librarse la crítica). La deconstrucción materialista será hábil para poner en suspenso, como todo pensar epicúreo, lo que con base en la firmeza de su *Basis*, opere a manera de representación tiránica.

81. P. 107. La libertad para elegir patrones de verdad lleva en *Epikoiros*, a una libertad para imaginar. Esta libertad para ficcionar, sin embargo, no es tan libre como él supone, ya que se halla condicionada por lo Real; la libertad de imaginar es una libertad idealizada, fantaseada, irreal, ficticia.

    Si hubiera una libertad absoluta para inventar, el universo de las representaciones sociales sería completamente inmotivado. Las imágenes serían el fruto de la libre invención, de algo que a su vez, es una representación. Lo ideal por consiguiente, tendría su principio en sí y se comportaría como una globalidad, dado que las totalidades (como los seres vivos) poseen sus axiomas en su interior. Las representaciones serían por ende, interioridades.

En una existencia creadora, epicúrea es impostergable que haya una libertad para fantasear. Pero en las sociedades que se desarrollaron hasta el presente, la vida creadora y la libertad para imaginar fueron limitadas.

Por otra parte, que sea necesaria una libertad para concebir y ficcionar no debe conducir a pensar que, en las comunidades pre socialistas, esa liberalidad es la causa de las representaciones sociales. En tales colectividades, los agentes no tienen control sobre esas representaciones y ellas no dependen de la (escasa) libertad que poseen los individuos para imaginar. Por el contrario, las representaciones sociales dependen de otros factores causales, de otras circunstancias que empero, no se encuentran ubicadas en este fragmento.

En las asociaciones ya emancipadas, es viable esperar que las imágenes se supediten a varones y mujeres y a su libertad para ficcionar porque de ese modo, podrían ser desmanteladas.

No obstante, si un gubiar materialista elabora una teoría sobre las imágenes, no puede abismarse en ninguna Metafísica, y suponer que esas

representaciones son globalidades e interioridades que detenta su principio en sí mismas. Una teoría acerca de lo semiósico, de la sobreestructura semiótica debe quedar fuera de una Filosofía de lo Interior, del Adentro homogéneo e idéntico a sí, y tiene que permanecer allende el TodoUno. El padre de Eleanor, no propone una crítica de la superestructura semiósica que está invaginada en la Metafísica del Interior, como sugieren los postestructuralistas (Foucault, Guattari, Derrida, Negri, Deleuze, etc.) o los posmodernos (Vattimo, Lyotard, Baudrillard, etc. –sin empozarnos en lo que ya destejimos *supra*, tales filosofías fueron metafísicas/excremento, filosofías–mierda y sus cultores, "escarabajos"[103] del excremento…). Pero la circunstancia de que las imágenes no tengan su explicación en sí, no puede llevar a suponer que las causas de lo semiótico, sean interioridades o globalidades que posean su fundamento en ellas y resulten causas absolutas. Esas causas serían entonces, filosóficas y teológicas, sin explicar lo que pretendían. En virtud de lo precedente, enunciamos que el lexema "base" no es una causa absoluta, auto subsistente, total, idéntica, no causada e interior a sí, y establecemos que la dialéctica intrincada entre *Basis* e hiperestructura nada le debe a una Metafísica de la Presencia.

82. La multiplicidad del cosmos es explicada en la Física epicúrea, así: hay infinitos átomos, dado que de otro modo, no se formarían ni los cuerpos ni el mundo. Los *átomon* son para sí, únicos y singulares; al ser para sí, se colocan a sí mismos como un otro con el que se enlazan. Los átomos son también, lo diferente a sí, lo plural respecto a sí. Los *átomon* tienen ellos mismos, pluralidad, multiplicidad. Entonces, poseen la pluralidad del universo, su diversidad.

En simultáneo, los átomos ocasionan que la multiplicidad del mundo esté cohesionada y conforme por ende, un cosmos. Recordemos que los *átomon* son lo para sí; al ser para sí, se repliegan sobre sí y retornan a su en sí. Al ser en sí, son lo que está cerca de sí, lo que está en unidad consigo, son la unidad. Lo plural de los átomos y la diversidad del mundo, por consiguiente, son lo Uno. El cosmos es, a pesar de su multiplicidad, un mundo/uno, un cosmos–unidad. *However*, en toda esta argumentación se da por supuesto lo que debe ser explicado; se da por hecho el *átomon* y es tal entidad la que debiera razonarse.

El materialismo epicúreo intenta fijar un axioma desde el cual se destilen todas las cosas, pero ese fundamento carece a su

---

[103] Bastante harto estoy de esos "pensadores" de la Facultad en la que todavía me desempeño; suficientemente agobiado me tienen en Salta y en mi país, estos "escarabajos" "postcapitalistas", europeizados, aburguesados, idiotizados por modas intelectuales que son una de las caras de un colonialismo mental, cultural vergonzante.

vez, de justificación en su carácter de principio. Por lo tanto, existe una *aporía* en el pensamiento de Epicuro.

Leemos aquí que un materialismo radical debe estar apartado de una Filosofía que lo conduzca en dirección de *aporías*. Mas, también un materialismo no metafísico, tiene que ser capaz de desmadejar sus posibles *aporías*, aquello que no fue articulado y que incluso, aflora como impensable.

Un materialismo deconstructor no puede arriesgarse a la búsqueda de fundamentos magistrales que puedan aplicarse por doquier para dar cuenta de los más variados fenómenos. Si se procediera de esa suerte, tal materialismo sería filosófico e inconsecuente con su orientación.

Finalmente, un concebir materialista debe estar fuera de la paradoja de la multiplicidad del universo. De acuerdo a lo desplegado, esa paradoja consiste en que el mundo es aceptado plural y sin embargo, para imaginar el universo es ineludible negar la diversidad en la afirmación de la Unidad. El cosmos/plural deviene cosmos−uno (contra Deleuze, 1988 a, 1988 b, etc.).

83. **P. 108**. Si las representaciones sociales son arbitrarias, si dependen tan sólo de la caprichosa voluntad de los individuos, las mismas son casuales, meramente posibles, sin que se pueda demostrar por qué tales imágenes y no otras se corresponden con determinadas organizaciones humanas.

Si la hiperestructura es arbitraria, la casualidad, lo fortuito, el hecho de que las causas de la semiótica social sean imprevisibles, acaba por ser convertido en un ente más del mundo. *Id est*, lo casual termina siendo objetivado, dando lugar al probable sintagma "lo fortuito es la razón de que …", como si el azar fuese una cosa que actúa en el cosmos. Lo único que empero, no es casual es que varones y mujeres detenten plena y absoluta libertad para ficcionar. Esta libertad es lo libre sin más, lo libre puro, en sí.

Un pensamiento que alucine que únicamente la libertad de imaginar es la verdadera y más genuina libertad, es una reflexión que tiene por centro la idea de "alma", aunque no la formule. El "ánima" es lo libre, lo inventor, lo que es inherentemente verdadero y libre, lo que es inmanentemente libertad. El "alma" es la libertad animada, la libertad abstracta, la libertad de lo abstracto, así como la libertad para ficcionar es la libertad en abstracto, en el concepto.

Un especular de tales rasgos no es un pensar genuino, una reflexión crítica, sino una "teoría" que se oculta a sí misma la posibilidad de concebir y entender el porqué de las representaciones colectivas.

84. Que las imágenes mencionadas sean sólo factibles, guarda nexo con una característica de la visión epicúrea. Para el griego, lo posible es lo que también se presta a ser pensado; en consecuencia, el mundo es aquello que ha sido factible y que por eso, es concebible. Si el mundo es pensable y el especular se recuesta sobre el cosmos, recae en lo pensable, en el concebir. Para Epicuro entonces, el mundo y el pensamiento son lo concebible, lo que fue probable (el griego propone pensar el elucubrar, pensar el pensar…).

Lo posible, lo alternativo se convierte en un ser para sí y, como todo en sí que permanece en su interior, se transforma en un ser para sí. No obstante, el ser para sí más absolutamente para sí es el átomo, dado que es algo independiente de cualquier otro. Si lo factible era para sí y el *átomon* es para sí, el átomo es una alternativa, una probabilidad que se hizo natural, que se volvió real y que se expresó bajo el aspecto de *átomon*. Sin embargo, el átomo no es el único ser que es para sí, ya que el azar y lo arbitrario, al no depender de ningún ser otro, son independientes y son por ende, seres para sí. No obstante, si el *átomon* era un ser para sí natural, el azar y lo caprichoso son seres para sí opuestos a lo concreto, a lo corpóreo. Son seres para sí espirituales. Si lo factible era un para sí y si el azar y lo caprichoso son seres para sí espirituales, lo casual y arbitrario son una probabilidad, una alternativa que se hizo espiritual, que se manifestó espiritualmente bajo las formas de lo caótico y de lo caprichoso. La posibilidad como ser para sí, se manifestó, de manera natural y concreta, en tanto átomo y, de modo espiritual y abstracto, en el azar[104] y en lo arbitrario.

85. Con esta última "coda" impresionante, genial, damos con el ocaso, el atardecer del palimpsesto que nos invocó…

Si todo no es más que meramente plausible, si desde el *átomon* hasta el caos no se trata más que de alternativas, un pensamiento respecto al mundo es un elucubrar con relación a lo

---

[104] Para nosotros, azar y caos no son sinónimos pero los empleamos indistintamente aquí, por urgencias de estilo (López, 2010 b: 38, 41).

Situados en otro hojaldre, el azar, el caos, lo incierto, lo imprevisible, etc. son acaeceres que no pueden ser aherrojados en la trilogía lacaniana de lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario. El registro de lo Simbólico, esmerila y significa al azar, al caos, a lo imprevisible, a lo incierto, quitándoles filo, domesticándolos.

Lo Imaginario fantasea lo que habrá de concebirse por tales procesos, dando versiones tolerables de ellos, fácilmente agendables.

Lo Real es trasvasado por la fuerza del azar, lo imprevisible, el caos, lo incierto, siendo tremendamente sacudido por lo no anticipable.

que es factible. Empero, ese pensamiento acerca de lo posible no tiene ningún punto de partida firme y absoluto, dado que si ese punto existiese, no sería más que un apoyo entre otros, no sería más que una alternativa entre otras. **Todo**, *incluso el especular sobre lo viable, no es más que una sencilla posibilidad*.

EpílogoS[105]

[105] (A) Pocas veces pude tipear un “Epílogo” que valga el esfuerzo, más por falta de arte que por carencia para decir lo que apostaba para enunciar. La ocasión no viene a subsanar esa falta de arte, mas, se presta a algunos homenajes que sitúan mi libro pobre, en la etapa de posperonismo kirchnerista, de “revolución” democrático burguesa de centro izquierda, en este país con su sol apuñalado en la puerta del río (Piero *dixit* –nos dolemos de los hermanos indígenas de Formosa, quienes fueron abatidos en noviembre de 2010 en confusos episodios al defender sus tierras ancestrales, crimen político que sucedió luego del increíble asesinato político del estudiante y militante del *Partido Obrero*, el día 20 de octubre de 2010) (López, 2010 f, 2010 h).
El plural se entiende porque no existe, no debiera haber Un epílogo, sino varios, múltiples, que sean capaces de diseminar, abrir otras sendas para recorrer, compartir. La “s” del plural, frecuentemente en minúscula, se la resaltó en mayúscula para que la pluralidad, la diversidad, la multiplicidad, lo que en esa letra pueda haber de diseminación, no quede a modo de un complemento de “epílogo” en singular. Queremos que la “S” en mayúscula sea otra palabra que acabe tan relevante, tan notoria como el “epílogo” en singular. Es como si *au fond*, se hubiesen juntado sin con/junto, dos grupos de significantes. No se trata simplemente, de haber puesto el plural de una palabra en singular; se amalgamaron dos palabras, una de las cuales, la menos perceptible, la menos visible, fue teñida de mayúscula.

(B) Apolonio de Rodas fue el primero o uno de los primeros en introducir aquello que concluye un escrito, eso que se conoce con el nombre insulso de “Epílogo”, con lo cual es factible que haya sido quien inventó tal manera de redondear un hojaldre (Valverde Sánchez, 2007 b: 33).
En la escala en que en sus interminables *Argonáuticas*, que en más de un aspecto, son un relato anti Homero, no por un ataque sino por el modo de desarrollar los temas, etc., se da una solidaridad de sistema entre etnocentrismo y Literatura, entre Logocentrismo y Literatura, etc., en cualquier obra que fuese hilvanada por un “Epílogo” podrían colarse el etnocentrismo, el logocentrismo, las Metafísicas.
Verdad que no bastaría para eludir la contra deconstrucción de las Filosofías, declamar tal nexo entre etnocentrismo y Literatura, entre Logocentrismo y Literatura, mas, es un comienzo que puede contribuir a esquivar la mencionada anti deconstrucción.

(C) A las 13, 40 de 03 de diciembre de 2010, en la presentación por radio de la magistral Sinfonía Nº 6 en *Fa mayor*, Opus 68, *Pastoral*, de Beethoven, escuché que en su estreno no faltaron los “críticos” de música que consideraron que la sinfonía que va un poco por detrás de la imponente Sinfonía Nº 7 en *La mayor*, Opus 92, considerada por algunos excéntricos como yo, como la mejor sinfonía de todos los tiempos, tenía “defectos”. Si un gigante de la talla de Beethoven fue desmantelado por los “obtusángulos”* de su momento, estoy seguro de lo que me aguarda a mí, que lidio con signos a propósito de palabras, en pos de adoptar una toma de partido y una toma de posición por algunas, en vez de elegir otras menos jugadas, políticas.

* (D) Ocurrente expresión que en amena charla, la periodista Romina Chávez Díaz arrojó en una noche de lluvia del viernes 03 de diciembre de 2010, mientras esperábamos los segundos precisos para escuchar un recital de jazz.

Cruje
la madera
seca
de la
nostalgia
compañera
de pasos
vacilantes
extraviados
en los
ecos
de la
noche
casi
interminable**

(Estamos) condenados por la Tierra yerma, por falta de agua de lágrimas minerales de ojos que invocan en el desierto, al futuro de lo que debió ser pasado, escrito no acaecido, en las voces bienaventuradas que sembraron la libertad con horas enrojecidas.

Benditos porque dudamos, porque fuimos débiles, porque acariciamos los besos que iban naciendo soles, y nos multiplicamos fuertes, agraciados, musicales, persistentes, para comunicar nuestras soledades, nuestras miserias, nuestras dichas tísicas, nuestros universos, esculpiendo derroteros para acercar lo infinito en la palabra menos evidente o próxima, que aguardaba en una esquina de la luna, en el bar del desconsuelo o en la falda de la vida.

Veníamos y llegábamos, invisibles en lo que fuimos, en lo que no tenemos miedo de ser, en lo que somos, para levar, amasar la harina del Tiempo y esperar que se cueza la noche en hostia que se desarmará en las venas, y alimentarán los matices para no ser absolutos ni maldecidos con la Eternidad, que con permanecer en el rocío de los instantes casi es suficiente para no desesperar de lo que ha sido, de lo que nos sostiene y de lo que puede arribar con el cartero de lo posible, que es a veces, una galaxia de alternativas y esperanzas, que se riegan en los signos calcinados de un lenguaje negro y vidente, para los emancipados del abandono, de los trabajos, de los días y de las siluetas del desencanto[106].

** El aspirante a poema fue redactado el día 06 de setiembre de 2010, en Ituzaingo 510, y el 23 de noviembre de 2010, se lo leyó ante un reducido grupo de militantes que se congregaron en la *Plazoleta 4 Siglos* –que homenajea la masacre de la Conquista y a los conquistadores asesinos, en una provincia reaccionario y conservadora–, el día 23 de noviembre de 2010, en el marco de un repudio por el asesinato de Mariano Ferreyra (Salta capital, provincia de Salta, Argentina).

[106] Invitado por el Frente de alumnos *Todo un Palo*, a un acto de repudio contra la suba del boleto de colectivos urbanos, el añejo 13 de mayo de 2009, se me permitió proferir lo que comparto con la melancolía de lo que se hizo y quedó en la memoria (Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta, Salta capital, provincia de Salta, Argentina).

En esa larga marcha[107], sinuosa, con innumerables obstáculos, con infinitas pruebas de temple, hacemos un alto para oír al ruiseñor del futuro, cargado con los dones del ahora, con los regalos sorprendentes de la belleza. O de la rebelión, que no es lo mismo pero es casi igual.

Allí, en esa pausa de la respiración de los duendes[108] pardos, contestatarios, insurgentes, condenados, dedicamos lo que podemos, a los caídos por la vida, a quienes fueron uno de nosotros. Vivos, anónimos, innumerables, inabarcables y por eso, terrenales y divinos. Muriendo, se escaparon del gris de la despasión y del olvido. Muriendo, se hicieron las estrellas que orientan apenas, nuestro caminar de peregrinos errantes.

Es que se trata de partir y de andar, de alejarnos de la Prehistoria de la barbarie y de la barbarie para, en el mero transitar, convocar otras luces, vestidos de fiesta, preparados para que la bondad se multiplique como las gotas del océano en la revolución, por la revolución, en su nombre, por su firma clara, difícil.

Y acá estamos…, partiendo, andando, pariendo, construyendo[109], buscando, con la lluvia a nuestras espaldas (es que "[…] *ineludibles son los caminos y ardua la tarea en su viaje*" –Apolonio de Rodas, 2007 c: 105).

---

[107] Lo que sigue se difundió el pasado 23 de noviembre de 2010, a las 19, 30 hs.

El primer segmento de "EpílogoS" indica un derrotero; el segundo, a pesar de haberse unido a ese fragmento, susurra otros horizontes –un motivo más, una razón más para un plural que desencaje lo singular…

[108] Las hadas nos incitan; por eso proferimos:

Las sendas se bifurcan en direcciones sentidos múltiples, bajo el imperio de voces como piedras, que caen blandas en una noche de desesperados. Anuncian el carmesí de un alba sonriente, en que no haya soledad, como talla Silvio Rodríguez, en que no exista el hambre de sueños, en que no haya soles negros, opacados por las lágrimas de paraísos enlodados.

Estas sendas frágiles, que se pueblan de amores, de niños, de azules acariciados por los ecos de una tarde de aire de mar, como cuando los delfines del Tiempo surcan las aguas de la Eternidad completa, extasiada en la nobleza de los rebeldes, se hacen barcarola para el porvenir. Miramos entonces, a lo lejos el horizonte lejano, desplegando las alas inmensas, cálidas, que hamacan el Ángel de lo que ha sido dicho para mejor ser recordado por la Memoria de los duendes, de las hadas que acompañan las luces del silencio*.

* Lo enunciado fue sangrado con motivo del Acto por el Aniversario del Argentinazo, el reciente 20 de diciembre de 2010, a las 20 hs. y leído en la *Plazoleta 4 Siglos*, Salta capital, provincia de Salta.

[109] (A) Por el empuje de la coyuntura, las alitas de suave libélula que son las palabras que tipeé en una noche de cierta angustia en mi vieja máquina, fueron esparcidas en (López, 2010 j).

(B) Ahora que a mis 43 años percibo cada vez más cerca lo que abisma, corta los ahoraS, me percato que en carácter de Epílogo entiendo más hondamente

> "[…] *las diferencias radicales que* [*el marxismo*] *presenta con respecto a los demás cuerpos de pensamiento, y al mismo tiempo, las complejas conexiones que mantiene con ellos y los numerosos problemas que todavía se hallan en vías de solución*" (Williams, 2000 b: 14).

Obras consultadas

Adorno, Theodor Wiesegrund (1994): *Actualidad de la Filosofía*. Madrid, SARPE.

san Agustín (2010): *Confesiones*. Buenos Aires, Aguilar.

Ander-Egg, Ezequiel (2001 b): "Capítulo 2. Aprender a pensar en la era planetaria", en Ander-Egg, Ezequiel (2001 a): *Métodos y técnicas de investigación social I: acerca del conocimiento y del pensar científico*. Vol. I, Buenos Aires, Editorial Lumen.

Apolonio de Rodas (2007 a) *Argonáuticas*. Barcelona, Editorial Gredos.
- (2007 c): "Argonáuticas". Barcelona, Editorial Gredos.

Attali, Jacques (2007): *Karl Marx o el espíritu del mundo*. *Biografía*. Buenos Aires, FCE.

de la Barge de Certau, Michel-Jean-Emmanuel (2010): "Historias de cuerpos (entrevista)" en http://estafeta-gabrielpulecio.blogspot.com/2010/07/michel-de-certeau-historias-de-cuerpos.html. Diciembre.

Baudrillard, Jean (1983): *El espejo de la producción, o la ilusión crítica del materialismo histórico*. México, Gedisa.

Bhabha, Homi (2010): "Narrando la nación" en la *Biblioteca virtual de Ciencias Sociales*, http://www.cholonautas.edu.pe. Diciembre.

Bergson, Henri (1995): *Memoria y vida*. Barcelona, Ediciones Altaya.

Blumemberg, Werner (1985): *Marx*. Barcelona, Salvat Editores.

Borón, Atilio (2010 b): "El marxismo y la Filosofía Política" en (2010 a): *Crítica marxista*, en http://www.correntroig.org/IMG/pdf/04boron.pdf. Noviembre.

Bourdieu, Pierre-Felix et al. (1995): *Respuestas*. *Por una Antropología reflexiva*. México, Grijalbo.

Bourdieu, Pierre-Felix (2000): *La distinción*. *Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid, Taurus.

Camus, Albert (1963): *El mito de Sísifo*. Buenos Aires, Losada.

Castoriadis, Cornelius (1975): *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol. I, Barcelona, Tusquets Editores.

Chávez Díaz, Romina (2010 a): "El cosmos de Karl Marx en el universo semiótico de López", 2 de julio, en http://www.salta21.com/El-Cosmos-de-Karl-Marx-en-el.html, *Salta 21*, Salta capital, provincia de Salta, Argentina (http://www.salta21.com –home).

- (2010 b): "Reinterpretando a Foucault: el poder, el contrapoder y el anti poder", 27 de octubre, en http://www.salta21.com/Reinterpretando-a-Foucault-el.html, *Salta 21*, Salta capital, provincia de Salta, Argentina (http://www.salta21.com –home).
- (2010 c): "El ADN de las ideas: extracto de un diálogo con el autor de '*Regalos y capturas…*'", 20 de diciembre, en http://www.salta21.com/El-ADN-de-las-ideas-extracto-de-un.html, *Salta 21*, Salta capital, provincia de Salta, Argentina (http://www.salta21.com –home).

Cioran, Émile Michel (1995): *Adiós a la Filosofía y otros escritos*. Madrid, Ediciones Altaya.

- (1997): *Brevarios de podredumbre*. Madrid, Taurus.
- (2009): "Ese maldito Yo", ubicado en Internet. Enero.

Deleuze, Gilles y Pierre-Felix Guattari (1985): *El Anti–Edipo*. *Capitalismo y esquizofrenia*. Vol. I, Barcelona, Paidós.

- (1993): *¿Qué es la Filosofía?* Barcelona, Editorial Anagrama.
- (1989): *Mil mesetas*. *Capitalismo y esquizofrenia*. Vol. II, Valencia, Pre–Textos.

Deleuze, Gilles y Claire Parnet (1980): *Diálogos*. Valencia, Pre–Textos.

Deleuze, Gilles (1984): *Spinoza: Filosofía práctica*. Barcelona, Tusquets Editores.

- (1987 a): *La imagen–tiempo*. *Estudios sobre cine II*. Barcelona, Paidós.
- (1987 b): *Foucault*. Buenos Aires, Paidós.
- (1988 a): *Diferencia y repetición*. Madrid, Ediciones Júcar.
- (1988 b): *Lógica del sentido*. Barcelona, Paidós.
- (1989): *El pliegue*. *Leibniz y el Barroco*. Barcelona, Paidós.
- (1993): *Nietzsche y la Filosofía*. Barcelona, Editorial Anagrama.
- (1996): *El bergsonismo*. Madrid, Ediciones Cátedra.
- (2005): *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires, Editorial Cactus.
- (2008): Abecedario *Gilles Deleuze (1988–1989)*. Traducción a cargo de Raúl Sánchez Cedillo. Corrección de estilo, mejora de la traducción y depuración de reiteraciones: Dr. Adrián López, Salta capital, provincia de Salta, Argentina, abril. Por fragmentos, el libro sin pulir se halla a partir de http://estafeta-gabrielpulecio.blogspot.com/2009/08/gilles-deleuze-abecedario-entrevistas.html.

Derrida, Jackie Eliahou y Geoffrey Bennington (1994): *Jacques Derrida*. Madrid, Ediciones Cátedra.

Derrida, Jackie Elyah (1975): *La diseminación*. Madrid, Editorial Fundamentos.

- (1984): *La filosofía como institución*. Barcelona, Granica.
- (1986): *La tarjeta postal*. *De Freud a Lacan y más allá*. México, Siglo XXI.
- (1989 a): *Márgenes de la Filosofía*. Madrid, Ediciones Cátedra.
- (1989 b): *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos.
- (1989 c): *La deconstrucción en las fronteras de la Filosofía*. Barcelona, Paidós.
- (1995): *Espectros de Marx*. *El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva Internacional*. Madrid, Trotta.
- (2008 a): "'*Hay que comer*' o el cálculo del sujeto" en http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/comer_bien.htm. Documento capturado en 2008.
- (2008 b): "Tener oído para la Filosofía" en http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/oido_filosofia.htm. Palimpsesto ubicado en 2008.

Díaz, Esther (edit.) (2000): *La posciencia*. Buenos Aires, Editorial Biblos.

Dussel, Enrique (2010 b): "El programa científico de investigación de Carlos Marx (ciencia social funcional y crítica)" en (2010 a): *Herramienta Nº 9*, 1999 (otoño). Artículo encontrado en http://www.herramienta.com.ar/cuadernos-de-herramienta-n-1-debate-marxismo-y-epistemologia/el-programa-cientifico-de-investigacion, noviembre (http://www.herramienta.com.ar –home).

- (2010 d): "Sobre el concepto de 'ética' y de ciencia 'crítica'" en (2010 c): *Herramienta Nº 12*, 2000 (otoño). Artículo encontrado en http://www.herramienta.com.ar/cuadernos-de-herramienta-n-1-debate-marxismo-y-epistemologia/sobre-el-concepto-de-etica-y-de-ciencia, noviembre (http://www.herramienta.com.ar –home).
- (2010 f): "El trabajo vivo, fuente creadora del plusvalor (dialogando con Christopher Arthur)" en (2010 e): *Herramienta Nº 27*, 2004 (agosto). Artículo encontrado en http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-27/el-trabajo-vivo-fuente-creadora-del-plusvalor-dialogando-con-christopher-ar, noviembre (http://www.herramienta.com.ar –home).

Eagleton, Terry (2010 a): "Cultura y Naturaleza" en http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Eagleton.pdf, *Biblioteca virtual de Ciencias Sociales*, http://www.cholonautas.pe. Diciembre.

- (2010 b): "¿Un futuro para el Socialismo?", en http://www.gadeso.org/sesiones/gadeso/web/14_paginas_opinion/sp_10000356.pdf. Diciembre.

Efrón, Analía (1998): *Juana Gorriti*. *Una biografía íntima*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

Engels, Friedrich (1975): *El Anti–Dühring*. *La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*. *Introducción al estudio del Socialismo*. Buenos Aires, Editorial Cartago.

- (1973 b): "Del socialismo utópico al socialismo científico" en Marx Levy, Karl Heinrich Mordejái y Friedrich Engels (1973 a): *Obras escogidas*. Vol. VII, Buenos Aires, Ciencias del Hombre.
- (2005): *Dialéctica de la Naturaleza*. En http://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/dianatura/index.htm. Archivo capturado en febrero.

Epicuro (1995): *Obras*. Madrid, Ediciones Altaya.

Eribon, Didier (1992): *Michel Foucault*. Barcelona, Editorial Anagrama.

Feyerabend, Paul (1994): *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Barcelona, Planeta–De Agostini.

Foucault, Paul-Michel (1970): *Nietzsche, Freud, Marx*. Barcelona, Editorial Anagrama.
- (1983): *El discurso sobre el poder*. México, Folios.
- (1990): *Un diálogo sobre el poder*. Buenos Aires, Alianza Editorial.
- (1992): *Genealogía del racismo*. Montevideo, Altamira.

Fourier, Charles (2009): *El falansterio*. Palimpsesto bajado en febrero de http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/filosofia/falansterio.

Freud, Sigmund (2008 b_{i}): "Tres ensayos para una teoría sexual" en Freud, Sigmund (2008 b): *Obras completas*. *Tomo II (1905–1915)*. Buenos Aires, Editorial El Ateneo, pp. 1169/1237.
- (2008 b_{iv}): "La moral sexual 'cultural' y la nerviosidad moderna" en Freud, Sigmund (2008 b): *Obras completas*. *Tomo II (1905–1915)*. Buenos Aires, Editorial El Ateneo, pp. 1249/1261.
- (2008 b_{xv}): "Análisis de la fobia de un niño de cinco años (caso 'Juanito')" en Freud, Sigmund (2008 b): *Obras completas*. *Tomo II (1905–1915)*. Buenos Aires, Editorial El Ateneo, pp. 1365/1440.
- (2008 b_{xvii}): "Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*dementia paranoides*), autobiográficamente descrito (caso 'Schreber')" en Freud, Sigmund (2008 b): *Obras completas*. *Tomo II (1905–1915)*. Buenos Aires, Editorial El Ateneo, pp. 1487/1528.
- (2008 b_{xxxii}): "El empleo de la interpretación de los sueños en el Psicoanálisis" en Freud, Sigmund (2008 b): *Obras completas*. *Tomo II (1905–1915)*. Buenos Aires, Editorial El Ateneo, pp. 1644/1647.
- (2008 b_{xxxiii}): "La dinámica de la transferencia" en Freud, Sigmund (2008 b): *Obras completas*. *Tomo II (1905–1915)*. Buenos Aires, Editorial El Ateneo, pp. 1648/1653.
- (2008 b_{xlix}): "Totem y tabú" en Freud, Sigmund (2008 b): *Obras completas*. *Tomo II (1905–1915)*. Buenos Aires, Editorial El Ateneo, pp. 1745/1850.
- (2008 b_{liv}): "Historia del movimiento psicoanalítico" en Freud, Sigmund (2008 b): *Obras completas*. *Tomo II (1905–1915)*. Buenos Aires, Editorial El Ateneo, pp. 1895/1930.
- (2008 b_{lxii}): "Introducción al narcisismo" en Freud, Sigmund (2008 b): *Obras completas*. *Tomo II (1905–1915)*. Buenos Aires, Editorial El Ateneo, pp. 2017/2033.

- (2008 b[lxviii]): "Duelo y melancolía" en Freud, Sigmund (2008 b): *Obras completas*. *Tomo II (1905–1915)*. Buenos Aires, Editorial El Ateneo, pp. 2091/2100.
- (2008 c[xiii]): "Mas allá del Principio del placer" en Freud, Sigmund (2008 c): *Obras completas*. *Tomo III (1916–1938)*. Buenos Aires, Editorial El Ateneo, pp. 2507/2541.
- (2008 c[xvi]): "Psicología de las masas y análisis del 'Yo'" en Freud, Sigmund (2008 c): *Obras completas*. *Tomo III (1916–1938)*. Buenos Aires, Editorial El Ateneo, pp. 2563/2610.
- (2008 c[lvii]): "El porvenir de una ilusión" en Freud, Sigmund (2008 c): *Obras completas*. *Tomo III (1916–1938)*. Buenos Aires, Editorial El Ateneo, pp. 2961/2992.
- (2008 c[lxii]): "El malestar en la cultura" en Freud, Sigmund (2008 c): *Obras completas*. *Tomo III (1916–1938)*. Buenos Aires, Editorial El Ateneo, pp. 3017/3067.

Fromm, Erich (1970 b): "Marx y su concepción del hombre", en Marx Levy, Karl Heinrich Mordejái (1970 a): *Manuscritos económicos–filosóficos*. México, FCE.

Giraldo, Santiago (2010 c): "Nota introductoria" en Spivak, Gayatri Chakravorty (2010 b): "¿Puede hablar el subalterno?" en http://caosmosis.acracia.net/wp-content/uploads/2007/08/spivak_puede_hablar_lo_subalterno.pdf. Diciembre.

Glucksman, André (1994): *La estupidez: ideologías del postmodernismo*. Buenos Aires: Planeta–De Agostini.

Gödel, Kurt (1981 a): *Obras completas*. Madrid, Alianza Editorial.
- (1981 c): "La suficiencia de los axiomas del cálculo lógico de Primer Orden" en Gödel, Kurt (1981 a): *Obras completas*. Madrid, Alianza Editorial.
- (1981 d): "Sobre sentencias formalmente indecidibles en *Principia Mathematica* y sistemas afines" en Gödel, Kurt (1981 a): *Obras completas*. Madrid, Alianza Editorial.
- (1981 e): "Discusión sobre la fundamentación de la Matemática" en Gödel, Kurt (1981 a): *Obras completas*. Madrid, Alianza Editorial.
- (1981 f): "Sobre la longitud de las deducciones" en Gödel, Kurt (1981 a): *Obras completas*. Madrid, Alianza Editorial.
- (1981 g): "Sobre sentencias indecidibles en sistemas formales matemáticos" en Gödel, Kurt (1981 a): *Obras completas*. Madrid, Alianza Editorial.

Gómez Henao, Rafael (2010): *Apuntes a la teoría marxista para el Siglo XXI*. Difundido por la *Biblioteca virtual* de la *Fundación de Investigaciones Sociales y Políticas*. *Una mirada crítica de la realidad social y política* (*FISYP*), que es parte del *Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales* (*CLACSO*) en junio en http://www.fisyp.org.ar/WEBFISYP/Henao2.pdf.

Greimas, Algirdas-Julien y Jacques Fontanille (1994): *Semiótica de las pasiones*. México, UAP.

Greimas, Algirdas-Julien (1971): *Semántica estructural*. Madrid, Editorial Gredos.
- (1973): *En torno al sentido*. Madrid, Fragua.
- (1990): *De la Imperfección*. México, UAP.
- (1996 b): "La enunciación. Una postura epistemológica" en (1996 a): *Cuadernos de trabajo 21*. Puebla, ICS y H–UAP.

Guattari, Pierre-Felix y Toni Negri (1995): *Cartografías del deseo*. Buenos Aires, La Marca.

Guattari, Pierre-Felix (1990): *Las tres ecologías*. Valencia, Pre–Textos.
- (1996): *Caosmosis*. Buenos Aires, Manantial.

Habermas, Jürgen (1995): *Teoría y praxis*. Barcelona, Ediciones Altaya.

Hegel, George Wilhelm Friedrich (1956 a): *Ciencia de la Lógica*. Vol. I, Buenos Aires, Hachette.
- (1956 b): *Ciencia de la Lógica*. Vol. II, Buenos Aires, Hachette.
- (1966): *Fenomenología del Espíritu*. México, FCE.

Heidegger, Martin (1984): *Ciencia y técnica*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- (2007): *Ser y Tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Edición digital de http://philosophia.cl. Palimpsesto atrapado en 2007 en http://www.heideggeriana.com.ar/textos/textos.htm.

Hennessy, Alistair (2010 c): "Ronald Fraser: *La guerra maldita de Napoleón*" en VVAA (2010 a): *En defensa del marxismo*, Año XIII, Nº 39 (agosto/setiembre), pp. 127–141.

Holloway, John (2010 a): "Abriendo brechas en el capitalismo", entrevista difundida en la página web de la revista *La Hiedra*. Noviembre, http://www.enlucha.org/?q=taxonomy_menu/5 (http://www.enlucha.org –home).
- (2010 b): "Doce tesis sobre el antipoder", en http://espora.org/biblioweb/politica/jh/12tesis/12tesis.pdf. Noviembre.
- (2010 c): "Cambiar el mundo sin tomar el poder", entrevista de 22 de noviembre de 2002. Documento capturado de Internet en noviembre. Múltiples ediciones.

Kristeva, Julia (1981 a): *Semiótica 1*. Vol. I, Madrid, Espiral.
- (1981 b): *Semiótica 2*. Vol. II, Madrid, Espiral.

Kropotkin, Piotr (2009): *El apoyo mutuo. Un factor de la evolución*. Documento ubicado en enero de Internet (puede encontrarse una versión en http://estafeta-gabrielpulecio.blogspot.com/2010/07/piotr-kropotkin-el-apoyo-mutuo-un.html).

Lacan, Jacques-Marie Émile (1987 b): "Ciencia y verdad" en Lacan, Jacques-Marie Émile (1987 a): *Escritos*. Vol. II, Buenos Aires, Siglo XXI.

- (1988): *El Seminario*. *Libro 7*. *La ética del Psicoanálisis*. *1959–1960*. Buenos Aires, Paidós.
- (2009): *El Seminario*. *Libro 18*. *De un discurso que no fuera del semblante*. *1971*. Buenos Aires, Paidós.

Lafargue, Paul (2007 b): "El derecho a la pereza", en Sartelli, Eduardo (comp.) (2007 a): *Contra la cultura del trabajo*. *Una crítica marxista del sentido de la vida en la sociedad capitalista*. Buenos Aires, Ediciones *RyR*.

Laurat, Lucien (2007): *La acumulación del capital*. Buenos Aires, Terramar Ediciones.

Lenin, Vladimir Ilich (1972): *Cuadernos filosóficos*. Buenos Aires, Ediciones Estudio.

- (1973): *Materialismo y empiriocriticismo*. *Notas críticas sobre una Filosofía reaccionaria*. Buenos Aires, Ediciones Estudio.

Lipzig, Mario (1992 a): "Marx y el lugar de la realidad. Notas sobre el *Marx* de Michel Henry", en *Nouvelle Reveu D'Economie Politique*, Nº 2 (1985), París (Francia). Traducción de la cátedra de *Introducción a la Economía*, a cargo de la Mgr. Estela Vázquez, Carrera de Antropología, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta (*UNSa*.), Salta capital, provincia de Salta, Argentina.

- (1992 b): "El concepto de 'trabajo' en Marx y la filosofía clásica", en *Reveu La Pensée*, Nº 11 (1986), París (Francia). Traducción de la cátedra de *Introducción a la Economía*, a cargo de la Mgr. Estela Vázquez, Carrera de Antropología, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta (*UNSa*.), Salta capital, provincia de Salta, Argentina.

López, Edgardo Adrián (1992): "Boceto de una modificación tentativa de las 'leyes' de la dialéctica". Edición 2010.

- (1999): "Los pliegues de la materia", discutida en el *Primer Encuentro de Jóvenes Investigadores de la Universidad Nacional de Salta* (*UNSa*.), del 28 al 29 de octubre, Facultad de Humanidades, Salta capital, provincia de Salta, Argentina
- (2008 a): *Las sombras de Marx*, libro diseminado en 18 de setiembre de 2008 en la *Biblioteca virtual de Derecho*, *Economía y Ciencias Sociales*, dependiente del grupo EUMED.NET, Universidad de Málaga, Málaga, España, colectivo Dirigido por el Dr. Juan Carlos Martínez Coll. El texto puede consultarse en http://www.eumed.net/libros/2008c/428/indice.htm.
  ISBN – 13: 978 – 84 – 691 – 6568 – 3, con depósito legal en la *Biblioteca Nacional de España* Nº 08/88735.
  Desde 2009, la obra fue inserta en el *Subapartado* "*Otros autores*" de la *Biblioteca virtual* de la *Fundación de Investigaciones Sociales y Políticas*. *Una mirada crítica de la realidad social y política* (*FISYP*), miembro del *Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*

(*CLACSO*), en http://www.fisyp.org.ar/modules/tinycontent/index.php?id=60 (http://www.fisyp.org.ar/modules/tinycontent/index.php?id=8 – home).

- (2008 b): "La Filosofía y las letras menores del pensamiento" en http://eumed.net/rev/cccss/02/eal.htm, diciembre, en la revista electrónica *Contribuciones a las Ciencias Sociales* (*Número Internacional Normalizado de Publicaciones Seriadas* o *ISSN* 1988 – 5245), diciembre de 2008, cuyo editor es el Dr. Juan Carlos Martínez Coll, Director del grupo EUMED.NET, Universidad de Málaga, Málaga, España, revista indexada en IDEAS-RePEc y alojada en http://www.eumed.net/rev/cccss/.
- (2009 a): *Remolinos y circunvalaciones*. Elementos *de materialismo crítico*, editado en 27 de enero en la *Biblioteca virtual de Derecho, Economía y Ciencias Sociales*, dependiente del grupo EUMED.NET, Universidad de Málaga, Málaga, España, colectivo Dirigido por el Dr. Juan Carlos Martínez Coll. Se hace la salvedad que el título del palimpsesto fue abreviado por razones editoriales y de presentación. No obstante, el texto puede consultarse en http://www.eumed.net/libros/2009a/480/index.htm.
  ISBN – 13: 978 – 84 – 692 – 0137 – 4, depósito legal en la *Biblioteca Nacional de España* Nº 09/21487.
  Desde 2009, el hojaldre fue incluido en el *Subapartado "Otros autores"* de la *Biblioteca virtual* de la *Fundación de Investigaciones Sociales y Políticas*. *Una mirada crítica de la realidad social y política* (*FISYP*), Instituto que es parte del *Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales* (*CLACSO*), en http://www.fisyp.org.ar/WEBFISYP/REMOLINOSYCIRCUNVALACIONES.pdf (http://www.fisyp.org.ar/modules/tinycontent/index.php?id=8 –home).
- (2009 b): *Contratiempos y aforismos IV*. *Formas de resistencia y grupos subalternos británicos*, divulgado en 12 de junio en http://www.eumed.net/libros/2009b/539/index.htm, en la *Biblioteca virtual de Derecho, Economía y Ciencias Sociales*, dependiente del grupo EUMED.NET, Universidad de Málaga, Málaga, España, colectivo Dirigido por el Dr. Juan Carlos Martínez Coll.
  ISBN – 13: 978 – 84 – 692 – 3960 – 5 y con depósito legal Nº 09/66971 en la *Biblioteca Nacional de España*.
  En 2009, el texto fue inserto en la *Subsección "Otros autores"* de la *Biblioteca virtual* de la *Fundación de Investigaciones Sociales y Políticas*. *Una mirada crítica de la realidad social y política* (*FISYP*), integrante del *Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales* (*CLACSO*), en http://www.fisyp.org.ar/WEBFISYP/CONTRATYAFORISMOS.pdf (http://www.fisyp.org.ar/modules/tinycontent/index.php?id=8 – home).
- (2009 c): "El *desvío epicúreo* de la recta en el modo de producción comunista", http://eumed.net/ce/2009b/al.htm, noviembre de 2009, revista electrónica *Contribuciones a la Economía* (*Número Internacional Normalizado de Publicaciones Seriadas* o *ISSN* 1696 – 8360), cuyo editor es el Dr. Juan Carlos Martínez Coll, Director del

grupo EUMED.NET, Universidad de Málaga, Málaga, España, revista indizada en IDEAS–RePEc y alojada en http://www.eumed.net/ce/.

- (2010 a): *Duendes, apostillas y comentarios*. *Los perfiles de Marx, vol. III*, libro editado en 07 de mayo en http://www.eumed.net/libros/2010d/762/index.htm, en la *Biblioteca virtual de Derecho, Economía y Ciencias Sociales*, dependiente del grupo EUMED.NET, Universidad de Málaga, Málaga, España, colectivo Dirigido por el Dr. Juan Carlos Martínez Coll.
  ISBN – 13: 978 – 84 – 693 – 3685 – 4, con depósito legal en la *Biblioteca Nacional de España* Nº 10/59182.
  Desde el lunes 05 de julio de 2010, la obra se destinó al *Subapartado "Otros autores"* de la *Biblioteca virtual* de la *Fundación de Investigaciones Sociales y Políticas*. *Una mirada crítica de la realidad social y política* (*FISYP*), miembro del *Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales* (*CLACSO*), en http://www.fisyp.org.ar/WEBFISYP/Duendes.pdf (http://www.fisyp.org.ar/modules/tinycontent/index.php?id=8 – home).
- (2010 b): *Alucinar (en) los intersticios: 'abecedario' mínimo*. *Un susurro de palabras*, libro diseminado el pasado 23 de junio en http://www.eumed.net/libros/2010d/762/index.htm, en la *Biblioteca virtual de Derecho, Economía y Ciencias Sociales*, dependiente del grupo EUMED.NET, Universidad de Málaga, Málaga, España, colectivo Dirigido por el Dr. Juan Carlos Martínez Coll.
  ISBN – 13: 978 – 84 – 693 – 4854 – 3, con depósito legal en la *Biblioteca Nacional de España* Nº 10/73868.
  Desde 10 de agosto de 2010, la obra se destinó al *Subapartado "Otros autores"* de la *Biblioteca virtual* de la *Fundación de Investigaciones Sociales y Políticas*. *Una mirada crítica de la realidad social y política* (*FISYP*), que es parte del *Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales* (*CLACSO*), en http://www.fisyp.org.ar/WEBFISYP/Alucinar.pdf (http://www.fisyp.org.ar/modules/tinycontent/index.php?id=8 – home).
- (2010 c): *Her/idas y misceláneas*. *Los perfiles de Marx, vol. I*, plexo divulgado en 16 de julio en http://www.eumed.net/libros/2010c/774/index.htm, en la *Biblioteca virtual de Derecho, Economía y Ciencias Sociales*, dependiente del grupo EUMED.NET, Universidad de Málaga, Málaga, España, colectivo Dirigido por el Dr. Juan Carlos Martínez Coll.
  ISBN – 13: 978 – 84 – 693 – 5435 – 3, con depósito legal en la Biblioteca Nacional de España es 10/82435.
  Desde 10 de setiembre de 2010, el hojaldre fue incluido en el *Subapartado "Otros autores"* de la *Biblioteca virtual* de la *Fundación de Investigaciones Sociales y Políticas*. *Una mirada crítica de la realidad social y política* (*FISYP*), miembro del *Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales* (*CLACSO*), en http://www.fisyp.org.ar/WEBFISYP/Herids.pdf (http://www.fisyp.org.ar/modules/tinycontent/index.php?id=8 – home).
- (2010 d): "Derrida, pensador argelino; la deconstrucción y la muerte", 09 de octubre, en http://www.salta21.com/Jacques-

Derrida-pensador-argelino.html, *Salta 21*, Salta capital, provincia de Salta, Argentina (http://www.salta21.com –home).
El día 09 de octubre, el trabajo fue publicado en http://www.fisyp.org.ar/modules/news/article.php?storyid=570, página web de la *Fundación de Investigaciones sociales y Políticas* (*FISYP*), que es parte del *Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales* (*CLACSO* –http://www.fisyp.org.ar; home).

- (2010 e): "¿Asesinar al deseo? Las *Confesiones* de san Agustín", 17 de octubre, en http://www.salta21.com/Asesinar-al-deseo-Las-Confesiones.html, *Salta 21*, Salta capital, provincia de Salta, Argentina (http://www.salta21.com –home).
- (2010 f): "Falleció el ex Presidente Néstor Kirchner. Los usos (políticos) de la muerte", 28 de octubre, en http://www.salta21.com/Fallecio-el-ex-Presidente-Nestor.html, *Salta 21*, Salta capital, provincia de Salta, Argentina (http://www.salta21.com –home).
- (2010 g): "*Caín* y el Antiguo Testamento", 18 de noviembre, en http://www.salta21.com/Cain-y-el-Antiguo-Testamento.html, *Salta 21*, Salta capital, provincia de Salta, Argentina (http://www.salta21.com.ar –home).
- (2010 h): "¿Qué es el kirchnerismo? Una pregunta con múltiples respuestas", 19 de noviembre, en http://www.Que-es-el-kirchnerismo-Una.html, *Salta 21*, Salta capital, provincia de Salta, Argentina (http://www.salta21.com –home).
- (2010 i): "La herencia de Hipócrates", 30 de noviembre, en http://www.salta21.com/La-herencia-de-Hipocrates.html, *Salta 21*, Salta capital, provincia de Salta, Argentina (http://www.salta21.com.ar –home).
- (2010 j): "Parque Indoamericano", 15 de diciembre, en http://www.salta21.com/Parque-Indoamericano.html, *Salta 21*, Salta capital, provincia de Salta, Argentina (http://www.salta21.com –home).
- (2010 k): "La posibilidad de una crisis cíclica y el optimismo kirchnerista", 17 de diciembre, en http://www.salta21.com/La-posibilidad-de-una-crisis.html, *Salta 21*, Salta capital, provincia de Salta, Argentina (http://www.salta21.com –home).
- (2010 l): "Una palabra local en la tradición (europeo)marxista", 28 de diciembre, en http://www.salta21.com/Una-palabra-local-en-la-tradicion.html#forum16431, *Salta 21*, Salta capital, provincia de Salta, Argentina (http://www.salta21.com –home).

Löwith, Karl (1968): *El sentido de la Historia*. Madrid, Aguilar.

Löwy, Michael (2010): "La significación metodológica de '*Socialismo o barbarie*'". Palimpsesto ubicado en Internet en noviembre, en http://www.socialismo-o-barbarie.org/revista/sob6/sumario6.htm.

Lucrecio Caro, Tito (1984): *De la naturaleza de las cosas*. Buenos Aires, Hyspamerica.

Lyotard, Jean-François (1993): *La condición posmoderna*. *Informe sobre el saber*. Barcelona, Planeta–De Agostini.

Mandel, Ernest (1971): *La formación del pensamiento económico de Marx, de 1843 a la redacción de* El capital*: estudio genético*. México, Siglo XXI.

Marx Levy, Karl Heinrich Mordejái y Friedrich Engels (1964): *Sobre el sistema colonial del capitalismo*. Buenos Aires, Ediciones Estudio.
- (1978 b): "La Sagrada Familia" en Marx Levy, Karl Heinrich Mordejái y Friedrich Engels (1978 a) *La Sagrada Familia y otros escritos*. Barcelona, Ediciones Crítica.
- (1984 a): *La ideología alemana*. Barcelona, Grijalbo.
- (1985): *El Manifiesto Comunista y otros ensayos*. Madrid, SARPE.
- (1985 b): "*El 18 Brumario de Luis Bonaparte*", en Marx Levy, Karl Heinrich Mordejái y Friedrich Engels (1985 a): *El Manifiesto Comunista y otros escritos*. Madrid, SARPE.

Marx Levy, Karl Heinrich Mordejái (1974): *Teorías sobre la plusvalía*. Vol. I, Buenos Aires, Editorial Cartago.
- (1975 a): *Teorías sobre la plusvalía*. Vol. II, Buenos Aires, Editorial Cartago.
- (1975 b): *Teorías sobre la plusvalía*. Vol. III, Buenos Aires, Editorial Cartago.
- (1983 a): *El capital*. Vol. I, Buenos Aires, Editorial Cartago.
- (1983 b): *El capital*. Vol. II, Buenos Aires, Editorial Cartago.
- (1984 a): *Miseria de la Filosofía*. Madrid, SARPE.
- (1984 b): "Tesis sobre Feuerbach" en Marx Levy, Karl Heinrich Mordejái y Friedrich Engels (1984 a): *La ideología alemana*. Barcelona, Grijalbo.
- (1985): *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid, Alianza Editorial.
- (1988): *Escritos sobre Epicuro*. Barcelona, Ediciones Crítica.

Modonesi, Massimo (2010): "Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismos y subjetivación política" en http://www.fisyp.org.ar/modules/news/article.php?storyid=639, en la *Fundación de Investigaciones Sociales y* Políticas. *Una mirada crítica de la realidad social y política* (*FISYP* –http://www.fisyp.org.ar), Instituto dependiente del *Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales* (*CLACSO* –http://www.clacso.org.ar). Diciembre.

Morin, Edgar (1995): *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona, Editorial Gedisa.

Negri, Toni (2001): *Marx más allá de Marx*. Madrid, Akal.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1967 f): "La voluntad de dominio" en Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1967 d): *La voluntad de dominio. Transmutación de todos los valores y otros escritos*. *Obras completas*. Buenos Aires, Aguilar, Vol. IV.
- (1967 g): "Ecce homo", en (1967 d): Nietzsche, Friedrich Wilhelm *La voluntad de dominio*. *Transmutación de todos los valores y otros escritos*. *Obras completas*. Buenos Aires, Aguilar, Vol. IV.
- (1985): *El viajero y su sombra*. Madrid, Paidós.

- (1983): *Así hablaba Zarathustra*. Madrid, SARPE.
- (2010 a): *Humano, demasiado humano*. En http://www.nietzscheana.com.ar/textos/de_humano_demasiado_humano.htm (ir a *Nietzsche en castellano*, http://www.nietzscheana.com.ar/index.html –home). Palimpsesto bajado en agosto.
- (2010 b): *Más allá del Bien y del Mal*. En http://www.nietzscheana.com.ar/textos/de_mas_alla_del_bien_y_del_mal.htm, de *Nietzsche en castellano*, http://www.nietzscheana.com.ar/index.html (home). Archivo capturado en agosto.
- (2010 c): *La genealogía de la moral*. En http://www.nietzscheana.com.ar/textos/de_genealogia_de_la_moral.htm (ver *Nietzsche en castellano*, http://www.nietzscheana.com.ar/index.html –home). Hojaldre ubicado en agosto.

Owen, Sir Robert (2009): *El libro del nuevo mundo moral (extractos)*. Documento bajado en febrero de http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/filosofia/owen/owen.html.

Parsons, Talcott (1951): El sistema social. Madrid, Revista de Occidente.

Pérez Soto, Carlos (2008): "Mitos y leyendas sobre Hegel; un resumen". Texto facilitado a mi persona en marzo.

Platón (1973): *Apología de Sócrates*. Buenos Aires, EUDEBA.

Plekhanov, Georgi Valentinovich (1959): *El papel del individuo en la Historia*. Buenos Aires, Intermundo.

Popper, Sir Karl R. (1981): *Miseria del historicismo*. Madrid, Alianza Editorial.
- (1992 a): *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, Planeta–De Agostini.
- (1992 b): *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, Planeta–De Agostini.

Poy, Lucas (2010 b): "Orígenes del movimiento obrero: crisis y huelgas. 1888–1890", en VVAA (2010 a): *En defensa del marxismo*, Año XIII, Nº 39 (agosto/setiembre), pp. 91–116.

Romero Reyes, Antonio (2010) *Elementos fundamentales para la teoría y estrategia de la transición socialista latinoamericana y mundial*. Publicado por la *Biblioteca Virtual* de la *Fundación de Investigaciones Sociales y Políticas. Una mirada crítica de la realidad social y política* (*FISYP*), miembro del *Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales* (*CLACSO*), en agosto en http://www.fisyp.org.ar/WEBFISYP/SociaLat.pdf.

Said, Edward W. (1990): *El* Orientalismo *reconsiderado*. Barcelona, Libertarias 1. De esta inconseguible obra hay una edición de 1990 de

Madrid, Prodhufi. Asimismo, pueden hallarse fragmentos en http://www.webislam.com/?idt=2743. Diciembre de 2010.

Saramago, José (2010): *Caín*. Buenos Aires, Alfaguara.

Serres, Michel (1994): *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio. Caudales y turbulencias*. Valencia, Pre–Textos.

Service, Robert (2010): *Trotski*. *Una biografía*. Barcelona, Ediciones B, S. A.

Sinatra, Ernesto (2010): *¿Todo sobre las drogas?* Buenos Aires, Grama Ediciones.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2010 a): "Deconstruyendo la Historiografía" en http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/spivak.pdf, *Biblioteca virtual de Ciencias Sociales*. Diciembre.
- (2010 b): op. cit., en http://caosmosis.acracia.net/wp-content/uploads/2007/08/spivak_puede_hablar_lo_subalterno.pdf. Diciembre.

Stalin, Iosif Vissarionovich (2008): *Materialismo Dialéctico y Materialismo Histórico*, (1938). Archivo "bajado" en diciembre desde http://www.eroj.org/biblio/stalin/diamat/index.htm.

Torres Restrepo, Camilo (2009): "La violencia y los cambios sociales", en http://www.filosofia.org/hem/dep/pch/n01p004.htm. Palimpsesto ubicado en enero.

Valverde Sánchez, Mariano (2007 b): "Introducción, traducción y notas" en Apolonio de Rodas (2007 a): *Argonáuticas*. Barcelona, Editorial Gredos, pp. 7/90.

Vattimo, Gianni (1994): *El fin de la Modernidad*. Buenos Aires, Planeta–De Agostini.

Veyne, Paul (1984): *Cómo se escribe la Historia*. *Foucault revoluciona la Historia*. Madrid, Alianza Editorial.

Weber, Max (1992): *Economía y sociedad*. *Esbozo de Sociología comprensiva*. Buenos Aires, FCE.
- (1994): *Sobre la teoría de las Ciencias Sociales*. Buenos Aires, Planeta–De Agostini.

Williams, Raymond (2000 b): "Introducción" en Williams, Raymond (2000 a): *Marxismo y Literatura*. Barcelona, Ediciones Península, pp. 11/18.
- (2000 c): "4. Ideología" en Williams, Raymond (2000 a): *Marxismo y Literatura*. Barcelona, Ediciones Península, pp. 71/89.
- (2000 d): "1. Base y superestructura" en Williams, Raymond (2000 a): *Marxismo y Literatura*. Barcelona, Ediciones Península, pp. 93/101.

Wright Mills, C. (1964 b): “Los marxistas I. Reglas para críticos”, en (1964 a): *Fichas de investigación económica y social*, Año 1 (julio), número 2, Buenos Aires, Editorial DATA SECPA, pp. 3/7.
Material donado por el Sr. Gregorio Caro Figueroa, Co–Director de la *Biblioteca J. Armando Caro*, Cerrillos, provincia de Salta, Argentina (http://www.bibliocaro.org).

- (1964 c): “Los marxistas II. Observaciones críticas”, en (1964 a): *Fichas de investigación económica y social*, Año 1 (julio), número 2, Buenos Aires, Editorial DATA SECPA, pp. 8/21.
  Material donado por el Sr. Gregorio Caro Figueroa, Co–Director de la *Biblioteca J. Armando Caro*, Cerrillos, provincia de Salta, Argentina (http://www.bibliocaro.org).
- (1964 d): “Los marxistas III. ¿Nuevos comienzos?”, en (1964 a): *Fichas de investigación económica y social*, Año 1 (julio), número 2, Buenos Aires, Editorial DATA SECPA, pp. 22/24 y 33.
  Material donado por el Sr. Gregorio Caro Figueroa, Co–Director de la *Biblioteca J. Armando Caro*, Cerrillos, provincia de Salta, Argentina (http://www.bibliocaro.org).

Índice

Introducción..19

Capítulo I...25

Capítulo II..29

Capítulo III...33

Capítulo IV...45

Es en este *locus* donde emerge una peculiar *estrella*, de cuyo gráfico se quiso dejar una seña extraña, idéntica a su figura, para esquivar tener que incluir un índice peculiar por su gráfica, aunque sin denegarla en esa estrategia, en tanto figura –en realidad, con el débil gesto hemos deconstruido la posible Metafísica que se asocie con el gráfico de una estrella, dejando incompleto un índice que es obligado a ser exhaustivo (asimismo, no cerramos la frase, la aclaración que podría continuar en otros registros)

Capítulo V..67

Capítulo VI...77

Capítulo VII..97

Capítulo VIII..113

EpílogoS...141

Obras consultadas...145